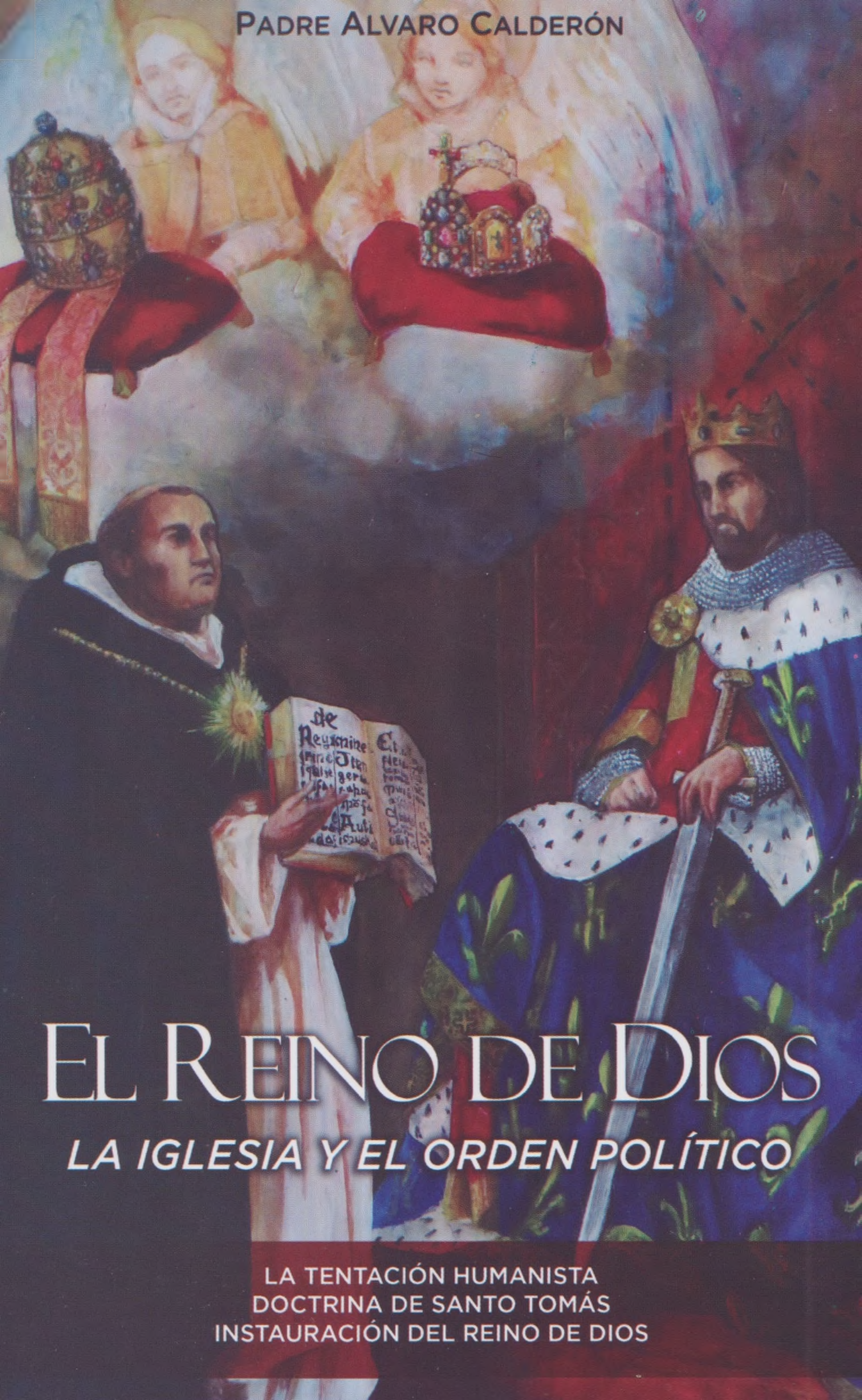


Padre Alvaro Calderón

El Reino de Dios

La Iglesia y el orden político

La tentación humanista
Doctrina de Santo Tomás
Instauración del Reino de Dios

Calderón, Alvaro
El Reino de Dios : la Iglesia y el orden político / Alvaro Calderón ; coordinación general de Juan Martín Albisu ; editado por José María Mestre Roc ; ilustrado por María de las Mercedes Civit. – 1ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Corredentora, 2017.
446 p. : il. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-46174-3-9

1. Iglesia Católica. 2. Teología Política. I. Albisu, Juan Martín, coord. II. Mestre Roc, José María, ed. III. Civit, María de las Mercedes, ilus. IV. Título.
CDD 230

Imagen de tapa

Sabiduría política, por Tomás Musket

EL REINO DE DIOS

LA IGLESIA Y EL ORDEN POLÍTICO

- La tentación humanista
- Doctrina de Santo Tomás
- Instauración del Reino de Dios

Padre Álvaro Calderón

A mi padre,
de cuya mano recorrí mis años,
ahora los siglos,
pronto la eternidad.

Índice

Introducción

Permítasenos introducir nuestro asunto con una breve historia personal. El presente trabajo pretendió ser, en un principio, un simple estudio de la noción de «Reino de Dios» en los textos del Concilio Vaticano II, para presentar en el Simposio de París de octubre del 2004, tercero de los cuatro organizados por la Fraternidad San Pío X para lamentar el 40° aniversario del Concilio, cuyo tema central era: «La unidad espiritual del género humano en la religión del Vaticano II». Pero, aunque el trabajo fue presentado y no fue desestimado, nunca llegó a publicarse en las Actas del Simposio, porque su autor no quiso podar una rama muy crecida, que cuadruplicaba el tamaño normal de un artículo. Hoy, la desmesurada rama del antiguo artículo ha pasado a ser – como era debido – el tronco de todo un libro.

El deseo de desarrollar este asunto y darlo a conocer no nos ha parecido caprichoso. Nuestro interés por tratar el tema de «El Reino de Dios en el Concilio Vaticano II» – título original de nuestro inédito artículo – no surgió del examen directo de los documentos conciliares. Cuando leímos en *Lumen Gentium* que la Iglesia es el "reino de Cristo presente actualmente en misterio" (n. 3) y que "constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino" (n. 5), en nada nos pareció distinto de lo que teníamos aprendido: la Iglesia que milita en la tierra es el Reino de Dios en el misterio de la fe; y es a la vez semilla del Reino de los Cielos, es decir, de la Iglesia triunfante en la claridad de la gloria. Pero cada vez nos sorprende menos – aunque no deja de hacerlo – comprobar que pecamos de ingenuos al juzgar los textos del Concilio. Por eso despertó nuestra atención el hecho de que, allí donde nosotros no veíamos conflicto, la Comisión Teológica Internacional encontraba "la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el Reino" [1]. ¿Por qué lo fácil se hace difícil? Porque para nosotros el Reino es simplemente la Iglesia, pero parece que, bien leído, para el Concilio no: "Mientras que muchos Padres de la Iglesia, muchos teólogos medievales y los Refor-

---

[1] Comisión Teológica Internacional, «Temas selectos de eclesiología (1984)», en *Documentos 1969-1996*, BAC 1998, p. 371.

madores del s. XVI identifican generalmente la Iglesia y el Reino, se tiende, sobre todo desde hace dos siglos, a poner entre ambos una distancia más o menos grande" [1]. Hoy esta distancia se considera doctrina comúnmente aceptada: "Afirmar la relación indivisible que existe entre la Iglesia y el Reino – decía el entonces Cardenal Ratzinger – no implica olvidar que el Reino de Dios, aún considerado en su fase histórica, no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social" [2].

Siguiendo el indispensable método para el estudio de las novedades conciliares, cubiertas en los textos oficiales por una formidable ambigüedad, método que consiste en acudir a los teólogos modernos inmediatamente anteriores al Concilio – más adelante justificamos este aserto –, tratamos de precisar la raíz primera de tan extraña distinción entre Reino e Iglesia, y fue allí donde nos llevamos, ahora sí, una enorme sorpresa. No sólo la distinción Reino e Iglesia, sino también y sobre todo una supuesta superación de la distinción liberal entre Iglesia y Mundo – quizás el más grande «descubrimiento» del Concilio – se apoyan con pie firme en un argumento sofístico que no sólo no es de ayer, sino que había sido aceptado desde hace ya siglos por los mismos campeones del antiliberalismo, aunque, por supuesto, sin todas sus consecuencias y bajo capa de tomismo. En el punto, entonces, en que debía terminar nuestro artículo, señalando el lugar donde la nueva doctrina chocaba contra el sólido piso de la teología tradicional, nos encontramos con un pantano del que no salimos hasta llegar al mismo Santo Tomás. De allí la rama.

Hacemos, por lo tanto, una denuncia no pequeña. Desde el cachetazo que mató de indignación a Bonifacio VIII en 1303, los Papas guardaron silencio acerca del reinado social de Jesucristo, y los teólogos, para conservar la paz, fueron cediendo a la tentación de justificar una cierta separación entre el poder eclesiástico y el político. Cuando el avance del liberalismo obligó al Magisterio a salir de su mutismo, ya se había hecho escuela de una teología que, si no estaba errada, era al menos deficiente. Y aunque, para gloria de Cristo Rey, Pío XI recuperó la más pura doctrina en su encíclica *Quas primas*, sin embargo, no fue suficiente para frenar el triunfo del neoliberalismo en el Concilio. Es evidente que una catástrofe de dimensión universal, como la que sufrimos desde el Vaticano II, no se causa en un par de años de mal gobierno eclesiástico. Todos saben que, se juzgue en bien o en mal, vivimos las últimas etapas

[1] Ibíd., p. 372.

[2] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, del 6 de agosto del 2000, n. 19.

de un proceso que arranca con el Renacimiento. Por eso consideramos de la mayor importancia ir discerniendo los principios que han obrado a lo largo de estos difíciles tiempos, lo que a nosotros se nos hace fácil, pues tenemos delante sus últimos efectos. Sea ésta nuestra disculpa al ponernos de acusadores hasta de algunos grandes teólogos que han trabajado por la Iglesia con las mejores intenciones.

Nuestro trabajo cuenta con *tres partes* muy desiguales. En la *primera* ponemos al descubierto el argumento pseudotomista en que se apoyan los teólogos que prepararon el triunfo del liberalismo y del ecumenismo en el último Concilio. En la *segunda* parte develamos el engaño a la luz de la verdadera doctrina del Doctor Angélico. Y en la *tercera*, infinita, nos embarcamos en una investigación de enfoque histórico acerca del argumento en conflicto, investigación que no podemos más que esbozar, pues carecemos de la enorme erudición que haría falta para llevarla a buen término. Esta última parte estará dividida en *cinco etapas*, que a su tiempo serán justificadas. La *primera* va de Adán y Eva a Jesucristo. La *segunda* de los Santos Padres a la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. La *tercera* del atropello de Anagni al Vaticano I. La *cuarta* de León XIII al Cardenal Ottaviani. La *quinta* del Vaticano II a nuestros días. Todo esto hace un total de siete partes.

En este primer tomo publicamos las dos primeras partes y la primera etapa de la tercera, tres partes de las siete totales. Que la Santísima Virgen nos ayude.

PRIMERA PARTE

PLANTEO DEL PROBLEMA

Capítulo único

Las tentaciones humanistas contra el Reino de Dios

Santo Tomás identifica sin más Iglesia y Reino de Dios: "Reino de Dios se entiende como por antonomasia, de dos maneras: a veces como la congregación de los que caminan por la fe; y así se dice Reino de Dios a la Iglesia militante; otras veces, en cambio, como el colegio de aquellos que ya están establecidos en el fin; y así se dice Reino de Dios a la Iglesia triunfante" [1]. Pero la Comisión Teológica Internacional nos advierte que "se tiende, sobre todo desde hace dos siglos, a poner entre ambos [Iglesia y Reino] una distancia más o menos grande". Esta tendencia, que se vio eclosionar primero fuera de la Iglesia, en el protestantismo y racionalismo liberal, va a propagarse en el catolicismo alentada por el juego dialéctico de dos tentaciones aparen-

---

[1] Comentario a las Sentencias, libro IV, dist. 49, q. 1, a. 2 E, corpus: "Regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans Regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia triumphans Regnum Dei dicitur".

temente contrarias: *la tentación humanista del ecumenismo y la tentación católica del liberalismo*, que juegan a oponerse como lo nuevo a lo viejo. El nuevo ecumenismo humanista irrumpe en la Iglesia con pretensiones de superar el viejo liberalismo católico, cuando en verdad resucita una tentación mucho más antigua del hombre, y que ambos responden, a fin de cuentas, a un mismo espíritu. Esto es, en síntesis, lo que vamos a mostrar en todo el libro.

Veamos, entonces, a modo de *status quaestionis*, la noción de Reino de Dios tal como nos la presenta la Sagrada Escritura; luego consideremos la doctrina de los teólogos recientes que siguen defendiendo la tradicional identificación entre Iglesia y Reino contra los ataques modernos; en tercer lugar, escuchemos los argumentos de aquellos que, en los tiempos previos al Concilio, se dejaban arrastrar por las tentaciones humanistas contra el Reino de Dios; finalmente, acudamos al que le tocó ser muro de defensa de la doctrina tradicional en la gran batalla conciliar, el Cardenal Ottaviani.

A. El Reino de Dios y la Sagrada Escritura

No hemos encontrado exposición más completa de la noción bíblica de Reino de Dios que la que trae el *Dictionnaire de la Bible*, publicado por Vigouroux. El artículo «*Reino de Dios o Reino de los Cielos*» [1], fue redactado por el Padre J.-B. Frey, miembro de la Comisión Bíblica en Roma. Estudia ese concepto primero en el Antiguo Testamento, luego en la literatura judaica, y finalmente en el Nuevo Testamento.

El término «reino», Βασιλεία en el griego de los Setenta, tiene primariamente el significado (activo) de reinado, realeza o poder real de Jehová; y secundariamente el sentido (pasivo) de reino de Dios, ya sea entendido (materialmente) como territorio o (formalmente) como sociedad. Señala el autor que, en el Antiguo Testamento, «reino de Dios» aparece frecuentemente en el primer sentido, al parecer nunca es usado significando un territorio, pero al menos en Daniel es concebido evidentemente como sociedad [2].

---

[1] Que ocupa las columnas 1237 a 1257 del quinto tomo, año 1912.

[2] Daniel 2, 44: "En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre". Daniel 7, 18: "Después recibirán el reino los santos del Altísimo y lo retendrán por siglos, por los siglos de los siglos".

En el Nuevo Testamento el término es muy usado en los Sinópticos y poco en los demás libros; en San Mateo aparece 4 veces «reino de Dios» y 32 «reino de los cielos»; San Marcos trae «reino de Dios» 14 veces y San Lucas 32 [1]. En San Juan aparece sólo 2 veces; en los Hechos 6 y en los demás escritos 5 veces.

"Si la palabra se lee frecuentemente, la idea se encuentra todavía más a menudo, y no nos equivocaremos viendo en el «reino de Dios» el concepto fundamental de la predicación de Jesús" [2].

Es notable – apuntemos nosotros – cómo el uso del término «iglesia» tiene una frecuencia inversa; en los Evangelios aparece usado sólo dos veces en San Mateo, mientras que en los Hechos se menciona 23 veces, 63 en San Pablo y 20 en el Apocalipsis. Este hecho dará pie a muchas falsas interpretaciones a las que luego nos referiremos.

"¿Qué sentido dio el Salvador a la expresión «reino de Dios»? De la solución de esta cuestión fundamental depende la idea que debemos hacernos de la persona y de la misión de Nuestro Señor. [...] El estudio imparcial de los textos mostrará que ese reino es a la vez presente y por venir, es interior y al mismo tiempo social. En cuanto interior, es el reino inmanente; en cuanto que reúne sus súbditos en una sociedad, es la Iglesia; en cuanto escatológico, es el reino trascendente" [3].

El reino de Dios se hace presente y se establece por la acción de la palabra de Cristo, estando así al alcance de todas las buenas voluntades; pero no es todavía un reino definitivo, sino que debe crecer hasta alcanzar la plenitud sólo en el cielo. Para los individuos el reino definitivo es la vida eterna, y se inaugura con la muerte y el juicio; para la sociedad es la Jerusalén celestial, y se inaugura con la parusía del Hijo del hombre y el juicio final. Estas fases no constituyen reinos diferentes, sino que es el mismo reino de Dios establecido en la tierra, que crece y se consuma en el cielo.

Contra la expectativa común de los judíos, todas las características del reino fundado por Jesucristo son espirituales. La salvación, que es el fruto propio del reino, no es una liberación política – hay que dar al César lo que es del César – sino la liberación del pecado y de la tiranía de Satanás. En el estado definitivo del cielo conserva tan alta espiritualidad (no hay matrimonio ni apetitos sensuales, se verá a Dios). Aunque

---

[1] La expresión «reino de los cielos» aparece sólo en San Mateo, quien escribe a los judíos y sigue la usanza de no pronunciar el nombre de Jehová, reemplazándolo por el lugar de su trono; no parece que Nuestro Señor haya usado exclusivamente la expresión «reino de los cielos».

[2] Col. 1242.

[3] Col. 1243-1244.

por su naturaleza íntima es un don divino, exige sin embargo una generosa cooperación por parte del hombre; el reino no se impone por la fuerza sino que el hombre lo acepta libremente y debe esforzarse por conservarlo. La gracia del reino contiene en germen el don de la vida eterna, florecimiento que se merece por el trabajo de las buenas obras.

Pero junto a este aspecto interior e individual del reino, está también el aspecto exterior y social. Se trata de un reino universal, que hace abstracción de las diferencias de raza y de nacionalidad, quedando suprimida implícitamente la distinción entre judío y gentil, aunque el judío tiene un derecho de primacía que Nuestro Señor no desconoce (de donde protestantes y modernistas toman pie para negar en Jesús la intención de universalidad). Ahora bien, este reino exterior y social no es otra cosa que la Iglesia:

"El reino, es decir, la realeza en ejercicio, supone muy naturalmente un conjunto de súbditos sometidos a su jurisdicción. El concepto de reino de Dios como sociedad no está ausente en el Antiguo Testamento, y la literatura judía también lo conoce; la mayoría de las veces está contenido sólo de manera implícita en la afirmación del reinado de Dios sobre Israel, o sobre los hombres en la época mesiánica. Al pastor le corresponde el rebaño, y es interesante señalar que la sociedad gobernada por el Rey-Mesías a veces es representada bajo la imagen del rebaño. – Sería sorprendente que en los labios de Nuestro Señor la expresión βασιλεία τοῦ Θεοῦ no se aplicara jamás a una sociedad, sobre todo cuando su título preferido «Hijo del hombre» parece ciertamente tomado de un texto de Daniel [1], donde el profeta describe el advenimiento del reino de los Santos, después de la caída de los reinos precedentes. Vemos, en efecto, que el reino celeste constituye una sociedad; al igual que el trigo maduro, en tiempo de cosecha, es recogido en los graneros, así también será con los elegidos [2]; ellos forman la asamblea de los invitados que toman parte del festín eterno [3]. Pero el reino anunciado es uno; entre sus diferentes fases reina la continuidad más perfecta. Por lo tanto, si en su estado definitivo no es solamente un reino sino una sociedad, fácil es concluir que en su fase preparatoria tendrá igualmente un aspecto social. La Iglesia triunfante no es más que la continuación de la Iglesia militante. Loisy tiene razón al decir que «el reino (predicado por Jesús) debía tener forma de sociedad» [4]. En la mente del crítico, no se trata sin duda del reino escatológico. Sin embargo, si el reino debe

[1] Dan. 7, 13-27; cf. 2, 37-45.
[2] Mt 13, 30.
[3] Mt 8, 11; Lc 13, 28.
[4] *Évangile et Église*, 1902, p. 111.

establecerse ya en el presente, ¿no tendrá entonces forma de sociedad? Y si vino la Iglesia cuando Jesús anunciaba el reino, ¿no sería porque hay entre los dos un vínculo orgánico, esencial, porque la Iglesia es, ella misma, en un sentido el reino anunciado?

"En efecto, en el reino hay quienes son más grandes que otros [1]; sin embargo, la ambición deberá ser desterrada, entre los discípulos deberá reinar la humildad y la caridad más cordiales [2]. El reino es comparado a una sala de banquetes donde vienen a sentarse buenos y malos, aún aquellos que no tienen el vestido de bodas [3]; a un campo donde crecen juntos la cizaña y el buen grano [4]; a una red que contiene peces buenos y malos [5]. En una palabra, hay un reino donde se encuentran «escándalos» y hombres que cometen la iniquidad [6]. – Es difícil entender todos estos textos de un reino puramente interior, porque suponen que la realeza de Dios no será reconocida por todos los súbditos del reino; menos fácil todavía es aplicarlos al reino trascendente, que no podrá contener ninguna mezcla. Estas imágenes evocan la idea de una sociedad que agrupa con lazos exteriores a miembros de los que no todos tienen el espíritu propio de la sociedad.

"El reino-Iglesia se vislumbra en la parábola de grano de mostaza, que crece insensiblemente hasta llegar a ser un inmenso árbol, capaz de dar cobijo a las aves del cielo [7]. – La identificación se hace todavía más clara en el famoso versículo de Mt 16, 18-19, «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... y yo te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que ates en la tierra, será atado en los cielos...» En la primera parte, la Iglesia es comparada con una construcción de la que Pedro es el fundamento inconmovible; en la segunda, la metáfora del edificio continúa, y Pedro es constituido su mayordomo. Si en el primer caso, entonces, el edificio es la Iglesia, parece natural que lo sea también en el segundo. Esta interpretación es confirmada por el poder de ligar y desligar, que es evidentemente el mismo que el de las llaves [8]. Está fuera de duda que el poder único, conferido a Pedro bajo una triple imagen, debe ejercerse sobre la tierra en una sociedad organizada de la que es declarado el jefe [9].

---

[1] Mt 5, 19; 11, 11.
[2] Lc 12, 24-30.
[3] Mt 22, 8-14.
[4] Mt 13, 24-31.
[5] Mt 13, 47-51.
[6] Mt 13, 41.
[7] Mt 13, 31-33.
[8] Cf. Mt 18, 17-18.
[9] Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch*, I, p. 212, nota 4: «El contexto de 16, 18-19, invita a identificar la βασιλεία τοῦ οὐρανῶν con la ἐκκλησία».

"Sin embargo, según Monseñor Batiffol [1], «la noción de reino, tal como se desprende del Evangelio, es distinta de la noción de Iglesia». La «figura de las llaves puede ser entendida en el sentido de que Pedro será aquel que abra las puertas del reino a la Iglesia. La distinción entre el reino y la Iglesia se afirma aquí nuevamente» [2]. No nos parece que esta exégesis agote el sentido de los textos. Los dos términos no son ciertamente sinónimos; la noción de reino es más amplia que la de Iglesia, porque se aplica también al reino inmanente y al reino trascendente. Pero eso no impide que el reino sea igualmente la asamblea de los fieles que han aceptado el mensaje de Cristo, y que según el espíritu de su vocación deben poseer y conservar el reino interior, única prenda del reino celeste. «La Iglesia, en cuanto sociedad, es la expresión visible del reino en el mundo» [3]. – Aunque la identificación del reino con la Iglesia llegó a ser clásica sobre todo después de la controversia donatista, no era antes enteramente desconocida. Está ya insinuada en los pasajes que aplican a la Iglesia la parábola de la cizaña y del buen grano" [4].

El *Dizionario Biblico* dirigido por Francesco Spadafora, catedrático de exégesis en la Pontificia Universidad del Laterano y secretario de la *Associazione Biblica Italiana*, de manera breve pero no menos fundada, sigue enseñando lo mismo: "El Reino de Dios en su realización (fase terrestre), no es otro que la Iglesia fundada por Jesús" [5].

Por lo tanto, el Reino de Dios establecido como sociedad en la tierra es la Iglesia militante. Si ambas nociones se consideran simplemente en su sentido más propio, se distinguen una de otra; porque por Reino se entiende más bien el Reino trascendente en el cielo, y por Iglesia se entiende la Iglesia militante en la tierra. Pero si tenemos en cuenta que el Reino trascendente se identifica con la Iglesia triunfante, el Reino social

---

[1] *L'Eglise naissante*, 1909, p. 95 (cf. *Enseignement de Jésus*, p. 184).

[2] *Ibid.*, p. 107. Esta es la injustificable distinción que irá abriéndose camino hasta aparecer en los documentos del Concilio Vaticano II. Después discutiremos el por qué. Por ahora sólo recordemos que Monseñor Pierre Batiffol (1861-1929), nombrado rector del Instituto Católico de Toulouse en 1898, hecho prelado doméstico por León XIII en 1899 (de allí su título), fue depuesto de su cargo de rector por San Pío X en noviembre de 1908, y su obra *L'Eucharistie* (1905) – denunciada por el Card. Billot en su opúsculo *De inspiratione Sacrae Scripturae*, IIª, cap. 5 – fue puesta en el Índice. Fue recibido como profesor en el Instituto Católico de París (institución que llevaba a cabo la edición de los grandes diccionarios de teología, liturgia, de la Biblia, etc., en los que era activo colaborador). A la muerte de San Pío X fue nombrado canónico honorífico de Nôtre Dame de París (1915), recomenzando la publicación de sus obras. "Alcanzó renombre universal como historiador y crítico" (*Enciclopedia de la Religión Católica*, Barcelona).

[3] Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 854 *b*.

[4] Col. 1251-1253.

[5] 3ª edición de 1963, p. 511.

en la tierra es la Iglesia militante y el Reino inmanente se establece en las almas por la fe y la caridad, principios por los que se pertenece a la Iglesia de Cristo; podemos decir que, en sentido amplio, ambas nociones se refieren exactamente a las mismas realidades.

B. El Reino de Dios y la teología de la Iglesia

La persona y la misión de Nuestro Señor Jesucristo no pueden separarse de la predicación del Reino de Dios. Por eso, protestantes, racionalistas, modernistas y todo aquel que dice honrar a Cristo y aborrece su Iglesia, niega que ésta se identifique con el Reino que Cristo anunció. Esta acusación se ha hecho clásica en frase de A. Loisy: "Jesús anunciaba el Reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia"; objeción que es obligadamente considerada en todo tratado teológico o apologético que considere la institución de la Iglesia por Jesucristo.

Como además del aspecto social del Reino, Nuestro Señor habló también de su carácter inmanente y trascendente, estos dos últimos aspectos han servido para negar el primero: "Dos teorías – dice Zapelena – han alcanzado máxima celebridad en nuestros tiempos; la primera es la interpretación escatológica del Reino de Dios, que ha triunfado totalmente en las filas de los modernistas; la otra es la interpretación del Reino de Dios puramente interno, que cuenta con insignes patrocinadores en la escuela protestante liberal" [1]. La interpretación escatológica es sostenida principalmente por Alfred Loisy, y la de un reino puramente interior es defendida por Sabbatier en Francia y por Harnack en Alemania. Zapelena las expone y refuta ampliamente en su tratado, estableciendo finalmente la tesis: "El Reino de Dios que Cristo anunció, es la sociedad propiamente dicha que Cristo mismo inmediata y voluntariamente instituyó: su Iglesia".

Lo mismo enseña Mazella: "Inmediatamente desde el inicio de su predicación, Cristo preanunció la institución de la Iglesia bajo el nombre de Reino de Dios, reino de los cielos, reino. [...] Los racionalistas – quienes enseñan que la existencia de la Iglesia, sociedad externa y visible, era ajena a la predicación de Cristo – dicen que en la mente de Cristo el reino de Dios, el reino, el reino de los cielos, era a veces la re-

[1] Timotheus Zapelena S.I., *De Ecclesia Christi*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1930, p. 4.

novación interior de la conciencia por la penitencia, y otras veces la felicidad eterna. Así Harnack. Otros juzgan que era exclusivamente la felicidad eterna, es decir, el reino de Dios en sentido escatológico, como enseñó Weiss, al que siguió Loisy. Todos sin embargo niegan que Cristo preanunciara la Iglesia, es decir, un verdadero reino en la tierra, aunque sobrenatural y espiritual" [1].

En un escolio de su tratado sobre la Iglesia, Salaverry considera nuestro problema: "*En qué difieren los conceptos de Reino de Dios e Iglesia*. El concepto de Iglesia coincide inadecuadamente con el concepto de Reino de Dios. Porque el Reino de Dios es la economía de la salvación sobrenatural fundada positivamente por Dios revelante, la que era anunciada en el Antiguo Testamento y fue constituida por Cristo en el Reino Mesiánico. Este Reino consta de un doble estadio, uno de vía o preparación que existe en las condiciones de esta vida; otro de Patria o consumación que ha de durar eternamente en la otra vida. La Iglesia, en cambio, en sentido estricto, es el Reino de Dios existente en las condiciones de esta vida, en cuanto ha sido constituido de hecho socialmente por Cristo". En nota, después de mencionar las opiniones racionalista y escatologista, hace referencia a una tercera posición más matizada: "Los [críticos] más recientes, en cambio, como K. Barth, G. Gloege, H.D. Wendland, K.L. Schmidt, afirman que no sólo el Reino de Dios, sino también la Iglesia, tiene a Cristo como autor; sin embargo, en su mente el Reino no es sino trascendente y triunfante, mientras que la Iglesia, por el contrario, es sólo temporal y militante; y por eso establecen una absoluta distinción y contraposición entre el Reino y la Iglesia, aunque concedan que la Iglesia se ordena al Reino como un instrumento de Dios en el cual obra eficazmente la virtud del Reino" [2].

Otro autor más reciente, Ignacio Riudor S.I., en su tratado *La Iglesia de Cristo* (1963), dedica un pormenorizado capítulo al tema: «La Iglesia en la predicación de Cristo: Ha llegado a vosotros el reino de Dios». Después de referir los "puntos de vista falsos acerca del reino de Dios predicado por Jesucristo", un reino particularista sólo para Israel, el reino exclusivamente escatológico y uno sólo espiritual e interno, se refiere a los documentos del Magisterio: "Como, según hemos indicado, sólo han negado la doctrina tradicional en este punto los racionalistas y modernistas a finales del siglo pasado y comienzos del presente, no es de maravillar que en los concilios y decisiones pontificias no encontre-

[1] Horatio Mazella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, 6ª ed. vol. I, Torino 1937, p. 359-360.

[2] Ioachim Salaverri, S.I., *De Ecclesia Christi*, in «Sacrae Theologiae Summa», vol. I, 2ª ed. BAC Madrid 1952, p. 544.

mos documentos explícitos sobre esta materia hasta estos últimos tiempos. San Pío X, a principios de siglo, por medio del decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, condena expresamente las opiniones de los escatologistas [1] y de los que niegan que Jesucristo enseñara una doctrina de carácter universal [2]. El papa Pío XI, en la encíclica *Quas primas*, sobre la realeza de Cristo, habla del reino de Cristo como universal y espiritual, pero también con una autoridad visible [3]" [4].

Los Papas, ciertamente, hablan de la Iglesia y del Reino de Cristo como de una misma e idéntica cosa. León XIII comienza su encíclica sobre la masonería, *Humanum Genus*, diciendo: "El género humano, después de apartarse miserablemente de Dios, creador y dador de los bienes celestiales, por envidia del demonio, quedó dividido en dos campos contrarios... El primer campo es el reino de Dios sobre la tierra, es decir, la Iglesia verdadera de Jesucristo". Pío XI dice en *Quas Primas:* "*Catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris:* la Iglesia católica, que es el reino de Cristo en la tierra... Tal se nos propone ciertamente en los Evangelios este reino [de Cristo], para entrar en el cual los hombres han de prepararse haciendo penitencia, y no pueden de hecho entrar si no es por la fe y el bautismo" [5]. Pío XII condena en *Mystici Corporis* a los que distinguen una Iglesia ideal de la Iglesia jurídica, y aclara: "El Eterno Padre quiso [la Iglesia], ciertamente, como «reino del Hijo de su amor»; pero un verdadero reino, en el que todos los fieles le rindiesen pleno homenaje de su entendimiento y voluntad". En verdad no terminaríamos nunca de referir pasajes donde los Papas identifican la Iglesia con el Reino de Dios.

En el capítulo siguiente, «La Iglesia en la voluntad de Cristo: Edificaré mi Iglesia», Riudor se apoya casi exclusivamente en el texto de San Mateo 16, "texto capital en toda la eclesiología", para poner de manifiesto "la firme voluntad de Cristo de fundar su Iglesia, o instituir una sociedad en la tierra sobre Pedro": "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" [6]. En esta solemne declaración de Nuestro Señor,

---

[1] Denzinger 2033, 2052.
[2] Denzinger 2059.
[3] Denzinger 2194-2196.
[4] Francisco de B. Vizmanos S.I. e Ignacio Riudor S.I., *Teología fundamental para seglares*, BAC Madrid 1963, p. 551.
[5] Denzinger 2195.
[6] Mt 16, 18-19.

como se dijo más arriba, queda incontestablemente afirmada la identidad entre Iglesia y Reino: "Este reino de Dios, expresión que puede tener un significado más o menos amplio según el contexto, como dijimos ya, en este lugar, por el perfecto paralelismo con la frase anterior y la siguiente: «Todo lo que atares en la tierra quedará atado en los cielos», sólo puede significar el reino de Dios existente en la tierra, ya que Pedro, el apóstol que tiene delante Jesús, será la autoridad suprema de este reino. Reino de Dios o reino de los cielos e Iglesia no son, pues, realidades distintas, sino la misma realidad bajo dos aspectos. Y en esto se corresponde armónicamente el Nuevo Testamento con el Antiguo: como el pueblo escogido era el reino de Dios del Antiguo Testamento, así, en el Nuevo, la Iglesia de Cristo es el reino de Dios en la tierra. Por tanto, cuando Cristo habla del reino de Dios en la tierra, habla en realidad de su Iglesia" [1]. Lo único que podemos reprochar al Padre Riudor es que pase en silencio que ya muchos otros autores católicos, de los cuales él mismo cita a algunos, sostenían – cuando él escribe – una doctrina contraria a la que demuestra ser la buena.

C. El Reino de Dios y la tentación ecuménica

En la primera conferencia general para la unión de las iglesias del movimiento ecuménico «*Life and Work*», realizada en Estocolmo en agosto de 1925, "dos cuestiones eclesiológicas aparecían regularmente en los debates: la de la división de los cristianos y, sobre todo, la idea del «reino de Dios»" [2]. Se discute allí la relación entre el Reino de Dios y la civilización, yendo las opiniones desde un Reino que es totalmente obra de Dios y que se da en una esfera totalmente diferente de la obra civilizadora de los hombres, hasta un Reino que se identifica con la civilización; y se concluye dejando planteado el problema de cómo el Reino de Dios debe influir en la civilización sin identificarse con ella.

Otro movimiento semejante, «*Faith and Order*», que luego confluirá con el primero en el *Consejo mundial de las iglesias*, tuvo su primera reunión importante en Lausana en agosto de 1927. Allí el problema principal fue determinar la naturaleza de *la Iglesia* que incluye todas

[1] *Op. cit.*, p. 565.

[2] Gustave Thils, *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico*, RIALP, Madrid 1965, p. 20.

las iglesias: "Dios que, para salvar el mundo, nos dio el Evangelio, estableció la Iglesia para dar testimonio, por la propagación de la vida y de la palabra, de su poder redentor... Como existe un solo Cristo, una sola vida en El, un solo Espíritu, no hay ni puede haber más que una sola Iglesia santa, católica (universal) y apostólica" [1]. Todos de acuerdo, además, en que esta Iglesia única debe ser de algún modo visible, es decir, con algún modo de organización; aunque también puede hablarse de una Iglesia invisible que incluye a todos los creyentes no agrupados en nada.

En la siguiente reunión general de este movimiento, la Cónferencia de Edimburgo, en agosto de 1937, se discutió también la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios. Aunque se da por supuesto la distinción, nada quedó muy claro: "Hay quienes acentúan la presencia actual del Reino en la Iglesia y su relación continua; estiman que la venida del Reino puede verse en los progresos de la Iglesia en el mundo y en la obra realizada por los creyentes, o por todos los hombres de buena voluntad a través del mundo. Otros insisten sobre el Reino que debe venir en la gloria" [2].

En agosto de 1948 se constituye en Ámsterdam el *Consejo ecuménico de las Iglesias*. Tuvo su segunda reunión general en Evanston, Illinois USA, en agosto de 1954. El tema central es «Cristo, única esperanza del mundo»; ahora bien, lo que Dios ha prometido y debemos esperar es el Reino mesiánico, que ha de venir y a la vez ya está presente. Se discute entre los «escatológicos» y los «sociales»: estamos en la nueva era, y el Reino ya existe y obra en la transfiguración del mundo y de la historia; pero su realidad y poder todavía no se ha manifestado plenamente. Frente a esto, "la función de la Iglesia es ser a la vez instrumento de los designios de Dios en la historia y la primera realización de su Reino en la tierra" [3]. Dios ha creado el mundo, y la esperanza cristiana debe aplicarse en las realidades temporales: la historia, la sociedad, las profesiones; y aunque la esperanza cristiana no puede identificarse sin más con el humanismo democrático, sin embargo, desde un punto de vista histórico, están estrechamente relacionados.

Esta somera presentación de los problemas ecuménicos nos permite entender por qué el ecumenismo no puede dejar de distinguir entre Iglesia y Reino. La Iglesia de Cristo, que necesariamente es una, se hace

[1] Informe oficial de la *Conférence de Lausanne*, citado por G. Thils, *op. cit.*, p. 37.

[2] Informe oficial, Thils p. 50.

[3] Informe oficial, edición francesa, *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Evanston 1954. Thils, p. 114.

visible en las múltiples agrupaciones cristianas o «Iglesias» (lo que plantea el problema de la división de las iglesias). Las Iglesias, pertenecientes a la esfera de lo religioso, viven y obran en el mundo y en la historia, es decir, en la esfera de lo temporal; pero aunque las estructuras temporales no deban involucrarse con las religiosas (el pensamiento ecuménico es necesariamente liberal), sin embargo el mundo y la historia no son ajenos a Cristo (no es liberal racionalista sino cristiano), pues están siendo dispuestos para el Reino de Dios que ya obra en ellos (por el humanismo democrático). La Iglesia, entonces, se distingue del mundo, pero *ambos* pertenecen al Reino: las Iglesias de modo formal y explícito pero incompleto, el mundo de modo más bien dispositivo e implícito. Recién al final de los tiempos se identificarán Iglesia, mundo y Reino; mientras dure la historia, las Iglesias son primicias del Reino en el mundo e instrumentos del Reino sobre el mundo. ¿Cómo podría participar en el movimiento ecuménico una Iglesia particular que pretendiera identificarse con la única Iglesia de Cristo? Y el colmo sería que quisiera identificar su institución con el Reino, pretendiendo que, para que Dios reine en el mundo, la deban reconocer los gobiernos.

La *tentación ecuménica*, por lo tanto, que se hizo muy fuerte en todos aquellos países en que católicos y protestantes han tenido que aprender a vivir como buenos vecinos durante mucho tiempo [1], empuja al teólogo católico a justificar tres distinciones respecto a la Iglesia:

- **Iglesia e Iglesia**, abriendo un espacio entre Iglesia romana e Iglesia de Cristo en el que quepan las demás agrupaciones cristianas, destacando todo lo que puede haber de válido fuera de las fronteras visibles del imperio del Papa.
- **Iglesia y mundo**, intentando una versión liberal de la doctrina de las dos espadas.
- **Iglesia y Reino**, como corolario de la distinción entre Iglesia y mundo [2].

---

[1] Podríamos decir que la tentación ecuménica ha sido la *tentación germana*, y la liberal la *tentación francesa*; en la sociedad norteamericana ecumenismo y liberalismo no son tentaciones sino propiedades naturales.

[2] Ya vimos como Monseñor Batiffol sostenía en 1909 la distinción entre Reino e Iglesia; señalamos también su simpatía con posiciones modernistas, lo que le valió la condena de 1908. La participación que tuvo en las Conversaciones de Malinas muestra también sus inclinaciones ecuménicas. «Conversaciones de Malinas» es el "nombre con que suelen designarse las entrevistas que, por ver de llegar a un acuerdo en lo teológico y lo eclesiástico, celebraron anglicanos y católicos en 1921, 1923 y 1925, por instigación de lord Halifax y bajo la presidencia del cardenal Mercier, pero con carácter particular y sin la aprobación oficial del Papa ni del arzobispo Davidson de Cantórbery. Las conversaciones fueron llevadas en espíritu de amor, pero, al llegar a la cuestión crucial de la primacía del Papa, no

I. Fundamentos de la tentación

El autor cuya *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* hemos citado, es un claro ejemplo de teólogo tentado. En la segunda parte de su libro tiene un capítulo sobre *La teología católica y el movimiento ecuménico*, donde intenta fundar cada una de las tres distinciones mencionadas.

1º Distinción entre Iglesia católica e Iglesia de Cristo

Para la distinción Iglesia-Iglesia, Thils busca asidero en el problema teológico de los *vestigia Ecclesiae*: "El estudio de los «elementos de Iglesia» – *vestigia Ecclesiae* –, de su significación eclesiológica, es propio del siglo XX. [...] La teoría de los elementos de Iglesia es compleja, porque se halla íntimamente unida a la definición misma de la Iglesia. Se la puede considerar como un capítulo de la eclesiología católica importante en sí y susceptible de aportar cierta claridad en las reuniones ecuménicas" (p. 239). "¿No puede haber, en todas las comuniones cristianas surgidas de la Reforma, realidades religiosas y cristianas de naturaleza «eclesiástica»?" (p. 243). "Las conferencias dadas por el cardenal Agostino Bea, Presidente del Secretariado para la Unidad, han vuelto a dar un vivo resplandor, si no a la problemática de los «elementos de Iglesia», al menos a la descripción concreta de esos elementos" (p. 244). "Al examinar brevemente todo lo que implican estas descripciones concretas, se puede, al parecer, concluir lo que sigue" (p. 248), y explica: Los medios de salvación, que pueden clasificarse en los tres oficios magisterial, jurisdiccional y sacerdotal, pertenecen integralmente a la Iglesia; pero no necesariamente son usados perfectamente, por lo que no puede decirse que la Iglesia los posee en plenitud o máxima vitalidad. Los cristianos no romanos no los poseen en integridad, pero no se niega que puedan poseerlos con plenitud y vitalidad. Estos elementos crean entre ellos una cierta comunión real y objetiva, más o menos completa según el número de elementos que posean; como son valores vivos, tienden al pleno acabamiento; de allí la radical perfectibilidad de estas comuniones cristianas. Por eso no habría que hablar de *vestigia* sino de *aspectos* de la Iglesia.

---

se logró ninguna solución, ya que los anglicanos sólo estuvieron dispuestos a aceptar una primacía pontificia de responsabilidad para la Iglesia reunida. La proyectada prosecución de las conversaciones, que el clero católico de Inglaterra había visto con disgusto, fue suspendida por el Vaticano" (*Enciclopedia de la Religión Católica*). Batiffol participó a partir de la tercera conversación, noviembre de 1923. Cf. Georges Tavard, *Petite histoire du Mouvement Œcuménique*, Paris 1960, capítulo XI: Malines.

Como Thils escribe recién en 1962, no se atreve todavía a hablar de Iglesias propiamente dichas, pero dejemos que pase el Concilio y los nuevos teólogos, como sabios arquitectos, sabrán construir con las *ruinae Ecclesiae* que dejó la devastación del cisma o la herejía, verdaderas «iglesias» no romanas: "Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos, como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada – declara la Congregación para la Doctrina de la Fe –, son verdaderas iglesias particulares" [1].

2º Distinción entre la Iglesia y el mundo

Thils toca la distinción Iglesia-mundo en el parágrafo *La Iglesia y la sociedad civil.* El Consejo ecuménico de las Iglesias había declarado el año anterior, en Nueva Delhi (1961), la libertad religiosa; nuestro autor reconoce que todavía "la cuestión de la libertad religiosa es más espinosa" que otras, pero "ha sido ya propuesta a los Padres del Concilio Vaticano II". Por eso se limita a "caracterizar dos corrientes que existen en la actualidad en este terreno de la teología católica" (p. 266). A la doctrina católica la llama tesis A, y tesis B a la tesis liberal. Como buen teólogo, antes de presentar cada tesis, expone lo qué él dice ser el principio teológico que rige este problema: "La misión del Estado consiste en realizar un orden, el orden más favorable al bien común humano, temporal; por consiguiente, más que una especie de pura «técnica» política. Hablamos de «bienes humanos», y por consiguiente también «morales», empleando este término en su acepción «humana». Hablamos de «virtudes humanas», pero quedándonos en lo que podría llamarse el aspecto «natural» del hombre. Estos bienes humanos incluyen asimismo cierta religión, en el sentido de que un elemento religioso pertenece al orden natural" (p. 268). La discusión – según Thils – surge al determinar el elemento religioso que comporta el bien común temporal, pues algunos le piden una simple apertura a los elementos religiosos, mientras que otros exigen todo lo que puede incluir un manual filosófico de teodicea. Presenta entonces ambas «tesis» de modo interesante por su claridad:

Tesis A (católica). 1º Es misión del Estado reconocer al verdadero Dios y a la verdadera Iglesia, y *ayudarla positivamente* en su misión sobrenatural. El Estado debe rendir culto a Dios según la forma litúrgica de la Iglesia, por lo que sus dirigentes deben asistir en cuanto tales a las ceremonias.

---

[1] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración «Dominus Iesus»*, 6 de agosto del 2000.

2º Cuando hay *mayoría católica* [1], el Estado debe favorecer en sus leyes al catolicismo y tolerar las otras religiones; tolerancia que hoy debe ser mayor por el bien común internacional y la mayor interdependencia de los países, ya que en los países de *mayoría no-católica* la Iglesia debe exigir el derecho a la libertad religiosa civil.

3º En los países de mayoría católica, el Estado puede llegar a castigar la herejía y el cisma. Este recurso al poder secular está probado por los hechos y declaraciones "innegables" de la antigüedad cristiana, por la doctrina teológica de la Edad Media y por los documentos eclesiásticos [modernos] que regulan las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Tesis B (liberal). 1º Es misión del Estado establecer un orden *abierto y apto* para ser integrado en el orden sobrenatural. El Estado glorifica al Creador realizando un orden humano natural lo más perfecto posible e incluyendo el elemento religioso natural (un cierto teísmo o una precisa teodicea). En una nación católica, los dirigentes participan en la liturgia de la Iglesia no en cuanto tales sino en cuanto católicos.

2º Como el Estado debe buscar el bien común humano natural, debe reconocer la *existencia* de todos los derechos propios por naturaleza de la persona humana, y debe proteger y ordenar su *ejercicio* para que los derechos de unos no afecten a los de los otros. Entre estos derechos está la libertad religiosa civil, juzgando los diversos grupos religiosos según criterios sociológicos y no dogmáticos, en su relación con el bien común temporal natural y terrestre. "La idea de «tolerancia» es aquí reemplazada por la idea de «libertad religiosa», en el sentido civil del término" (p. 272). En los países de mayoría católica, la Iglesia es favorecida por su importancia sociológica; mientras que "en los países de minoría católica, los católicos podrían exigir la libertad religiosa «civil» que reclaman para todo el mundo en todos los países, y esto, en unión con el Consejo ecuménico de las Iglesias, la ONU, etc. Tampoco esta exigencia tendría el aspecto de un privilegio exigido por los católicos, allí donde están en minoría" (ibíd.).

3º Aún en los estados de mayoría católica, la Iglesia nunca debe recurrir al poder del Estado para que reprima las otras religiones; porque la misión del Estado "concierne únicamente al bien «humano», terrenal, temporal. [A los que proponen la tesis B] les parece que este punto, que es capital, merecería más consideración por parte de los defensores de la tesis A" (p. 273); también porque va contra el pensamiento y espíritu evangélico y neotestamentario; y porque las teorías antiguas pue-

[1] El autor habla solamente de "estados de mayoría católica", y no de "estados católicos", porque es liberal.

den hallarse hoy imperfectas, y sus principios ser sometidos a nuevo examen, sobre todo en materias que dependen mucho de las situaciones históricas concretas.

Thils concluye diciendo: "Parece que se impone un nuevo examen, dado que, en los tiempos modernos, se ha comprendido mejor y subrayado mejor, en lo referente a las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, la «consistencia» propia de las realidades temporales, sin negar en modo alguno su «ordenabilidad radical» a un orden sobrenatural. El caso del Estado no es más que una parte de ese problema general; la determinación de su «misión propia» comienza a deducirse de un contexto que no pertenece a la doctrina como tal" (p. 277). Hay que distinguir entre «laicismo» y «laicidad»; el mismo Pío XII habla de una "sana y legítima laicidad del Estado" [1].

3º Distinción entre Iglesia y Reino de Dios

La distinción Iglesia-Reino había sido considerada por nuestro autor antes que las otras en un detenido apartado bajo el título «El Reino de Dios» (p. 223-228). Señala cómo en las conferencias ecuménicas "la doctrina del «Reino de Dios» sustenta siempre las discusiones referentes a la presencia del Evangelio en el mundo". Las explicaciones aún católicas – según Thils – se mueven entre dos opiniones extremas:

1º La *extrema derecha* de «trascendencia»: el Reino es esencialmente escatológico; temporalmente Cristo reina eficaz y adecuadamente sólo en la Iglesia y no en el mundo.

2º La *extrema izquierda* de «encarnación»: aun dejando intacta la distinción entre el dominio temporal y el sobrenatural, propio de la Iglesia, esta tendencia considera que el cristianismo debe marcar su impronta en la sociedad y en la civilización [2].

Para hacer un discernimiento, a Thils le parece que hay que distinguir entre «realeza de Cristo» y «Reino de Dios», que es el dominio donde aquella se ejerce. La realeza de Cristo se ejerce en dos niveles y en dos fases. Los dos niveles son los que corresponden a los bienes *trascendentes* de gracia en la Iglesia, y los bienes encarnados que resultan en la sociedad como fruto de los trascendentes; por eso "Cullmann llama *regnum Christi* a la superficie total de los dos círculos concéntricos por los

---

[1] Cf. *Provvide Esortazione*, Osservatore Romano, 24-25 marzo 1958: "Come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dotrina cattolica". Thils reconoce que "no conviene exagerar el alcance de esta frase".

[2] Sobre estas tendencias, Thils recomienda a Y. M-J. Congar en *Jalons pour une théologie du laïcat.*

que representa la Iglesia y el mundo" (p. 227). Y las dos fases son la temporal y la eterna. Los teólogos de *encarnación* pueden disminuir la importancia de los bienes trascendentes ya en la fase temporal, mientras que los teólogos de la trascendencia parecen olvidar que aún en la fase eterna habrá una realeza gloriosa pero encarnada, porque, como dice Congar, "ontológicamente este mismo mundo se transformará, renovará, pasará al reino" (p. 228); por lo que también el mundo debe ser predispuesto a esta transformación en su fase temporal. Aunque, reconoce Thils, el problema teológico más difícil está en determinar cuál es la relación de los dos niveles de realeza de Cristo, eclesiástica y social.

II. Descubriendo los caminos del engaño ecumenista

Los autores que, como Thils, escribieron antes del Vaticano II, se veían obligados a justificar sus novedades ante la doctrina tradicional y usar un lenguaje más cercano a ella; por eso en sus escritos es más fácil observar el trayecto recorrido, que en general se puede caracterizar por tres puntos: de arranque, de inflexión y de término. El arranque es algún punto de la doctrina teológica tradicional que pretenden desarrollar; el punto de inflexión es el sofisma que esconde el desvío hacia el error; y se termina en un nuevo tema que saca carta de ciudadanía en teología (por lo general son nuevas expresiones de viejos errores ya condenados). Una vez instalada la novedad, se borran las huellas ocultando el sofisma de inflexión y se concluye con sorpresa que la doctrina de arranque es imperfecta e inadecuada. Thils nos permite hacer unas primeras observaciones que luego podremos confrontar con otros autores.

1º Acerca de la distinción Iglesia-Iglesia

No se puede ni hablar de ecumenismo (a la moderna) si no se reconoce existencia religiosa válida a los organismos que intervienen. Para lograrlo, se toma como punto de arranque los *vestigia Ecclesiae*, pues todos admiten que puede haber sacramentos válidos entre los herejes; pero la falacia está en considerarlos principios de vida para esos organismos [1]; y el gran descubrimiento al que se llega es que "el Espíritu de

[1] Herejes y cismáticos pueden tener ordenaciones y consagraciones episcopales válidas, pero decir que poseen "sucesión apostólica" es una falacia, porque se trata de una sucesión material usurpada sin poder de jurisdicción. También es engaño decir que poseen la Eucaristía, pues por más que se usara un rito católico, todas las oraciones fuera de las palabras de la consagración son ineficaces, pues no son asumidas por la Iglesia; y si hay

Cristo no rehúsa servirse de [las Iglesias y Comunidades separadas] como medios de salvación" [1]; lo que en realidad ya había sido descubierto por los anglicanos con su teoría de «las tres ramas» y condenado por el Santo Oficio [2]. Pero entonces hablar de *vestigia Ecclesiae* (*catholicae*) ya no sólo resulta inadecuado sino hasta ofensivo para nuestros hermanos separados, por lo que se hablará de *elementa Ecclesiae* (*Christi*).

2º Acerca de la distinción Iglesia-mundo

El ecumenismo presupone una visión liberal de la relación entre la Iglesia y el mundo. El teólogo que la quiere justificar, toma como punto de arranque la distinción teológica entre el orden eclesiástico y el civil, consagrada tradicionalmente como doctrina de «las dos espadas». El punto de inflexión aparece muy claramente en Thils; consiste en identificar la distinción entre bien común espiritual (fin de la Iglesia) y bien común temporal (fin del Estado) con la distinción entre orden sobrenatural y orden natural. Si el bien común *temporal* es sólo y necesariamente el bien común *natural*, entonces ya somos todos liberales; porque los gobernantes no podrán conducirse más que por una *filosofía* política y nunca por la *teología* política, y lo más que se les puede pedir es que queden *abiertos* al orden sobrenatural. Eso sí, nunca se les pida que tengan éxito con sus gobiernos, porque si no saben de las consecuencias del pecado original, y que sólo la fe y gracia de Cristo son su remedio, nunca podrán alcanzar la paz en el orden. Pero sobre esta falacia tendremos que volver, porque no era Thils el primero en usarla.

En cuanto al punto de llegada, está en la novedosa «consistencia» de los bienes naturales: "En los tiempos modernos, se ha comprendido mejor y subrayado mejor, en lo referente a las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, la «consistencia» propia de las realidades temporales". ¿Cómo es esto? No es tan difícil. Se ha aceptado que la Iglesia

---

consagración válida, el fruto espiritual de ese sacrificio es para la Iglesia y no para el organismo excomulgado (cf. III, q. 82, a. 7: Si los herejes, cismáticos y excomulgados pueden consagrar; "pueden ciertamente consagrar la Eucaristía... y por lo tanto no perciben el fruto del sacrificio"; "pero como está separado de la unidad de la Iglesia, sus oraciones no tienen eficacia"). El bautismo válido incorpora visiblemente *a la Iglesia católica*, y su fruto espiritual tiende a ser ahogado por el matorral espinoso de las herejías. Estos «vestigios» son verdaderamente «de la Iglesia (católica)». El organismo cismático es como una rama cortada, que por un tiempo puede guardar algo de la vida del árbol, pero que inevitablemente se irá secando, como pasó con los anglicanos, que hasta perdieron la validez de sus ordenaciones. La mentira del ecumenismo está en decir que estas ramitas cortadas son vástagos que plantados en otra tierra son capaces de hacerse nuevo árbol.

[1] *Unitatis Redintegratio* 3.

[2] Denzinger-Hünermann 2885.

busca bienes *trascendentes* (i.e. sobrenaturales) y el mundo bienes *humanos* (i.e. naturales); ahora bien, el liberal racionalista cerraba sobre sí mismo el orden temporal humano, pero el liberal católico protesta que el mundo no puede permanecer ajeno a Cristo e inaugura un «nuevo humanismo» cuya esencia cristiana consiste en su «ordenabilidad radical» a lo trascendente [1]. De allí en más el teólogo comenzará a disertar acerca de la «teología de la Creación» y su íntima relación con la encarnación del Verbo. En realidad no es más que un confusísimo naturalismo con pretensiones místicas, condenado y recondenado por el magisterio de la Iglesia, que para borrar las huellas de su crimen tratará luego de confundir la distinción entre naturaleza y gracia [2], en la que al comienzo se había apoyado.

3º Acerca de la distinción Iglesia-Reino

La necesidad de distinguir Iglesia y Reino de Dios se sigue como corolario de la distinción liberal entre la Iglesia y el mundo. En Thils el punto de arranque está implícito; da por supuesto que la distinción surge de una exégesis atenta de la Sagrada Escritura. Como la noción de Iglesia se refiere *simpliciter* [3] a la sociedad de los fieles ya en la tierra y sólo *secundum quid* a la Iglesia triunfante, mientras que por Reino *simpliciter* se entiende más bien el Reino del cielo y sólo *secundum quid* su realización imperfecta en la tierra, basta con esto para que honestamente pueda decirse que sus nociones no se identifican. Mas una vez aceptado que hay distinción, ésta se utiliza de una manera completamente nueva. Se dilata la noción de Reino de Dios, y se lo hace entrar al mundo con su propia y laica «consistencia», en perfecta distinción y pacífica convivencia con la Iglesia [4].

Y el gran descubrimiento en que termina esta maniobra – llámese «nuevo humanismo» o «nueva evangelización» – consiste en darse cuenta de que Jesucristo no pretendía reinar obligando a todo el mundo a ir a Misa y comulgar, sino que sólo pedía que las sociedades estén abiertas a la religiosidad. Por lo general, los católicos tradicionales nos creemos únicos defensores del reinado social de Nuestro Señor, y no hemos to-

---

[1] Cuando el neoteólogo quiere tranquilizar al escolástico tradicional, le asegura que está hablando de la *potencia obediencial* que, según Santo Tomás, la naturaleza tiene a la gracia.

[2] Cf. De Lubac, *Surnaturel*.

[3] Considerada *simplemente*, en sí misma, por oposición a la consideración *secundum quid*, según cierto aspecto, en relación a otra cosa. Es una distinción escolástica que utilizaremos frecuentemente en su expresión latina.

[4] En lenguaje matemático: Reino = Iglesia + mundo $\Rightarrow$ Reino > Iglesia.

mado debida cuenta de la nueva devoción «cristera» opusdeiana, con sus misioneros que no llevan hábito ni sotana, y no hablan de Jesucristo sino de sociología y ética. ¡Eureka! Ahora sí se puede esperar que las repúblicas democráticas acepten el reinado social de un Señor tan *liberal*.

D. El Reino de Dios y la tentación liberal

Aunque el ecumenismo es necesariamente liberal y el liberalismo se hace necesariamente ecuménico, podemos distinguir las dos tentaciones, porque hay teólogos que se han embarcado directamente en el movimiento ecuménico, mientras que otros entran por el lado político social del liberalismo. El prototipo de estos últimos es Jacques Maritain con su *Humanisme intégral* [1].

En el capítulo consagrado a considerar "el cristiano y el mundo", dedica un largo parágrafo al "problema del reino de Dios". Para Maritain, el problema teórico principal que plantea la distinción entre el orden temporal y el orden espiritual, es el del Reino de Dios, problema que pide distinguir tres nociones: Reino, Iglesia y Mundo (con mayúscula en el texto). – Podría resultar curioso que, cuando diez años antes el mismo autor escribía *Primauté du Spirituel*, que trata justamente de la distinción entre esos dos órdenes, no le pareció para nada necesario distinguir Reino e Iglesia, pero hay que saber que en los años que siguieron a la condenación de la Acción Francesa, Maritain cambió de amigos y de convicciones.

I. Reino e Iglesia

El Reino y la Iglesia se distinguen porque el Reino, "Ciudad terrestre y sagrada a la vez" (p. 111), es escatológico; los judíos lo esperaron en el tiempo presente, mientras que los cristianos supieron que se daría en la eternidad, en la tierra de los resucitados. La Iglesia, en cambio, es la sociedad de los fieles que existe substancialmente en el tiempo. Pero en cierto sentido se identifican, porque la Iglesia es "crisálida" del Reino, "la Iglesia es el reino de Dios comenzado, el reino de Dios en el estado «peregrinante, militante, crucificado» (Ch. Journet)" (p. 112 en nota); y

---

[1] Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, París 1936.

el Reino es la Iglesia triunfante [1]. En estas expresiones pareciera encontrarse la doctrina tradicional, que identifica sin más la Iglesia militante con el Reino incoado. Pero señalemos en primer lugar que Maritain necesita distinguir las dos nociones: "Por las palabras «reino de Dios», entendidas en el sentido más fuerte, designamos aquí esta noción puramente escatológica" (ibíd.), lo que antes no le había sido necesario; y luego hay que considerar su noción de Mundo, ya que, como dijimos, la distinción Reino-Iglesia depende de la nueva idea liberal del mundo.

II. Reino y Mundo

No dice explícitamente, como Cullmann, que el Reino en el tiempo presente abarca los dos círculos concéntricos de la Iglesia y el mundo; pero es una tesis inmediatamente implícita, porque supone la distinción liberal entre Iglesia y mundo, y reconoce que ambos órdenes tienden al Reino escatológico y lo preparan: "El reino de Dios constituye el término final que el movimiento de la historia prepara y en el que desemboca, y hacia el cual convergen *por una parte* la historia de la Iglesia y del mundo espiritual, y *por otra* la historia del mundo profano y de la ciudad política" (p. 112). Si el autor reconociera que Cristo reina en el mundo *por* y *en* la Iglesia, vería que Reino (incoado), Iglesia (militante) y mundo (cristiano) se identifican como aspectos de lo mismo; y sería un católico a la antigua. Si dijera que la realeza de Cristo nada tiene que ver con la ciudad política, el Reino presente también se identificaría sin más con la Iglesia; y entonces sería un liberal a la antigua. Pero quiere ser católico y liberal; como buen liberal, emancipa al Mundo (con mayúscula) de la tutela de la Iglesia; como (mal) católico, busca la manera de decir que Cristo es Rey al menos a título honorífico: "¿Qué se debe pensar del mundo y de la ciudad terrestre en relación al reino de Dios? Este es nuestro problema" (p. 113). Caemos en lo mismo; hay que ampliar las fronteras del Reino de Dios más allá de la Iglesia con un campo de reinado no clerical sino laico, es decir, no eclesiástico sino mundano.

III. Iglesia y Mundo

Volvemos a mostrar – de muchas experiencias se hace la ciencia, dice el Filósofo –, que el teólogo liberal necesita distinguir el Reino de la

---

[1] En cuanto a la justificación teológica de tal distinción (punto de arranque), Maritain se limita a decir que "lo ha mostrado Erik Peterson en un notable opúsculo escrito antes de su conversión al catolicismo"; aunque en nota se refiere a un estudio de Charles Journet.

Iglesia porque antes apartó la Iglesia del mundo. La separación es justificada asimilando sofísticamente la distinción entre el orden natural y el de la gracia con la distinción entre el orden temporal y el espiritual respectivamente. Esta confusión, evitada por Maritain en *Primauté du Spirituel*, aparece pocos años después en *Religion et Culture* y *Du régime temporel et de la liberté*. Mostrarlo llevaría tiempo, pero podemos verlo en el entonces Padre Journet, a quien le dedica Maritain su librito *Du régime*. Las dos obras mencionadas de Maritain fueron publicadas como volúmenes I y XI en la colección «*Questions Disputées*», dirigida por Charles Journet y Jacques Maritain. El segundo volumen publicado en esa colección es *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité* [1], de Journet. Como era profesor en el Gran Seminario de Friburgo, su exposición se acerca más a la de un manual de teología, lo que facilita grandemente la tarea de hallar su pensamiento [2]. Dice allí:

"EL PRINCIPIO SUPREMO de esta doctrina [política cristiana] es que «el derecho divino que viene de la gracia no destruye el derecho humano que viene de la razón natural» [3]... De este principio supremo, cuyas consecuencias son incalculables, se deduce inmediatamente que, siendo la Iglesia de derecho divino y las diferentes formas de la sociedad civil de derecho humano, la Iglesia y la Ciudad serán a la vez distintas y ordenadas entre sí, como son la naturaleza y la gracia. Los dos PRINCIPIOS PRÓXIMOS de la política cristiana son la distinción de la Iglesia y de la Ciudad, y la subordinación de la segunda a la primera" (p. 26-27). "Hay que llamar *temporal*, con todos los teólogos, a lo que está ordenado, como a su fin inmediato y primero, al bien común (material y moral) de la ciudad terrestre, bien que concierne substancialmente al orden *natural*... Y hay que llamar *espiritual*, con los teólogos, a lo que está ordenado como a su fin inmediato y primero al bien común *sobrenatural* de la Iglesia" (p. 28-29).

De allí surge que el Estado tiene una "soberanía esencial" en las cosas temporales y una "subordinación accidental" respecto a la Iglesia, "en tanto y en cuanto las cosas de las que [el poder político] se ocupa y que son regularmente temporales, llegan a ser ocasionalmente espirituales" (p. 70-72); "el fin de la Iglesia, lejos de englobar al fin del Esta-

---

[1] Charles Journet, *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Desclée, Paris 1931.

[2] Charles Journet ha tenido una enorme importancia no suficientemente reconocida en el triunfo de la nueva teología, porque ha cumplido la difícil tarea de dar una versión «tomista» de los sofismas de inflexión hacia las tesis modernistas. Oficio sacrificado, porque sólo puede recorrer la mitad del camino; de todos modos se lo agradecieron con el cardenalato.

[3] Santo Tomás, II-II, q. 10, a. 10.

do, permanece absolutamente distinto" (p. 75) [1]. El texto citado de la Suma es, según Journet, "la fórmula de Santo Tomás" del principio supremo de toda política cristiana; es más, "consideramos a este principio fundamental de Santo Tomás como la expresión del pensamiento tradicional de la Iglesia" (p. 40).

Es difícil pensar que Journet diga esto sin plena advertencia de estar falseando el pensamiento del Doctor Angélico. En el artículo citado, Santo Tomás se pregunta si los infieles pueden tener jurisdicción sobre los fieles; y contesta que no debe permitirse que los infieles adquieran nueva prelación o dominio sobre los fieles, mas allí donde ya existe tal dominio no queda eliminado al distinguirse fieles de infieles, porque ese dominio se estableció por derecho humano, y "*ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione*: el derecho divino, que proviene de la gracia, no quita el derecho humano, que proviene de la razón natural". Es evidente que el derecho divino no puede ir contra el derecho natural, pero lo perfecciona; pretender de allí que *toda* forma social *sólo* puede fundarse en el derecho natural humano sin quedar nunca sometida al derecho divino, es una falsa pretensión liberal; y pretender que ese es el pensamiento de Santo Tomás, ¡es una flagrante mentira! Inmediatamente a continuación del texto citado, el Doctor Angélico continua diciendo: "La distinción de los fieles e infieles, considerada en sí misma, no destruye el dominio o prelación de los infieles sobre los fieles. Sin embargo, el derecho del dominio o prelación puede ser destruido por una sentencia u orden de la Iglesia, que tiene la autoridad de Dios, porque los infieles, en razón de su infidelidad, merecen perder la potestad sobre los fieles, que se convierten en hijos de Dios" [2]. A nuestro Protágoras redivivo le parece suficiente demostrar

---

[1] Journet aclara más adelante que "la subordinación se dice accidental desde el punto de vista de la jurisdicción", porque si se tiene en cuenta que "el bien común político está bajo el bien espiritual como un *fin intermedio* bajo el fin último que lo mide y lo ordena", y que por lo tanto "el poder secular está bajo la vida sobrenatural como la causa segunda bajo la causa primera que la dirige y la conforta"; entonces, "en ese sentido, se debe hablar de una subordinación *total* o *esencial* o *intrínseca* de la Ciudad" (p. 83-85). Pero esta aclaración – ahora sí verdaderamente tomista –, que debería llevarlo a renunciar a su tesis, queda inmediatamente desactivada, reduciendo la influencia de la causa primera sobre la segunda a una simple "*condición* de su actividad" (p. 86).

[2] Journet insiste en que esa es la verdadera doctrina de la Iglesia y de los mejores teólogos en la Edad Media; pero a la hora de dar citas sólo se refiere al caso de *La défense des indiens*. Allí se aplicaba ciertamente el principio de Santo Tomás: los infieles no pierden su dominio por el sólo hecho de serlo; principio que muchos codiciosos conquistadores se verían tentados de negar para apoderarse de sus bienes con la excusa de ser cristianos. Pero se aplicó sobre todo lo que seguía diciendo Santo Tomás: se hizo justo y necesario la conquista política de los reinos de la Nueva España para asegurar el establecimiento de la

que *en ciertos casos* el orden político se funda exclusivamente en el derecho humano natural, para concluir que *toda* sociedad se funda *sólo* y *siempre* en el derecho natural. Sólo pensar que de la Ley divina revelada pudieran derivar leyes civiles le parece que ya es caer en la teocracia y negar la doctrina de «las dos espadas».

La consecuencia inmediata de esta falacia es ya el liberalismo en todo su esplendor. Porque si los gobernantes están obligados a mantenerse dentro del derecho puramente natural y juzgar de las cosas políticas exclusivamente a la luz de la razón natural – como filósofos y nunca como teólogos –, en el extremo de la buena voluntad podrán reconocerle a la Iglesia que es una sociedad que no va claramente contra el orden racional (¿aunque al Dios Uno lo adore como Tres, como Hombre y como Pan?). Nunca podría hablarse de la realeza social de Jesucristo, porque nunca la razón natural puede demostrar con certeza que ese hombre era Dios en persona; ya es difícil demostrar que decir eso no sea una blasfemia que merezca ser echado a las fieras.

IV. La Nueva Cristiandad

Journet, sin embargo, nos acusa de injustos cuando lo acusamos de liberal. El error liberal, nos dice, consistió en *separar* lo temporal de lo espiritual: "Con el pretexto de distinguirlos, quiebra en realidad los vínculos necesarios y vitales que deben unirlos" (p. 55). El pensamiento liberal cierra el orden racional sobre sí mismo, negando la posibilidad del orden sobrenatural, y por eso no es racional sino racionalista. El Padre Carlos, en cambio, y su amigo Santiago *distinguen* ambos órdenes para *unirlos* en una Nueva Cristiandad. A nosotros nos parece que una sociedad fundada sólo en la razón natural tendría mucho de *nueva*, pero no tendría nada de *cristiana*; pero nos explican que lo sería por dos razones:

– Porque es *cristiana* la razón purificada capaz de ordenar esta nueva humanidad: Como la naturaleza humana está herida por el pecado original, no puede haber filosofía sana sin la asistencia de la gracia; por eso, dice el Padre Carlos, hay que hacer "la distinción de la obra política regulada por la razón cristiana y de la obra política regulada por la razón herida" (p. 61).

---

fe. Journet se refiere exclusivamente a la primera parte y no sólo omite la segunda, sino que deja suponer que el uso de las armas en la conquista de América fue criminal. Después de referirse a Vitoria y Cayetano, canoniza la doctrina y la persona del loco furioso de Las Casas.

– Porque es *cristiano* el puro amor por lo creado capaz de animarla: como el corazón humano está herido, ama lo creado *sin Dios* o *contra Dios*; sólo la purificación del cristianismo le permite amar a lo creado *en Dios*; por eso, dice Santiago, "esta *rehabilitación de la criatura en Dios* [...] nos parece característica de una nueva era de cristiandad, y de un nuevo humanismo" [1].

El primer motivo lo lleva a Maritain a defender a rajatabla el título de «cristiana» para la sana filosofía; porque si no merece llamarse *cristiana* la filosofía, tampoco lo merecería su sociedad humanista. El segundo motivo es el *naturalismo místico* de que hablamos más arriba. Como puede suponerse, este nuevo cristianismo deberá ser muy puro pero también muy escondido, como la levadura en la masa: "No se puede realizar más que con la ayuda de los medios de la cruz, no digo la cruz como insignia exterior y símbolo colocado en la corona de los reyes cristianos, o decorando honorables pechos, me refiero a la cruz del corazón, a los sufrimientos redentores asumidos en el seno mismo de la existencia" [2]. El maritainismo triunfó, y es así que nuestros obispos le hablan al mundo de ética, y nuestros franciscanos hacen ecología.

E. El Cardenal Ottaviani: Un muro con brechas

¿Por qué los teólogos antiliberales no denunciaron más claramente el sofisma maritainiano? Es verdad que después de cuarenta años de Concilio se hace fácil juzgar el árbol al vernos vomitando sus frutos amargos, pero igual nos sorprende que Journet haya expuesto de manera tan explícita su «liberalismo tomista» sin que al parecer haya sido acusado por nadie. Como se ha visto, la línea doctrinal divisora de aguas es la manera de distinguir los órdenes espiritual y temporal: si el bien común temporal se reduce a bienes *naturales* percibidos a la luz de la *razón*, desembocamos en un Estado filosófico incapaz de definirse ante la Revelación.

¿Qué decían al respecto los teólogos católicos preconciliares? Demos una mirada a la enseñanza de aquel al que le tocó ser cabeza de la ortodoxia en el Concilio Vaticano II, el Cardenal Ottaviani.

[1] *Humanisme intégral*, p. 83.
[2] Ibíd.

I. El Estado como «sociedad perfecta *natural*»

En el segundo volumen de sus *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, dedicado a la relación entre la Iglesia y el Estado [1], Ottaviani comienza tratando de la «noción de Estado» y da la siguiente definición: "Unión estable de familias e individuos, en un territorio determinado, bajo la misma autoridad suprema y demás vínculos de los congregados, para obtener aquella plena suficiencia de vida y gozo seguro de derechos, ***quae ad finem completum et perfectum*** ordinis naturalis ***convenit***, que conviene al fin completo y perfecto *del orden natural*" (p. 2). Al explicar la definición aclara que el fin del Estado es "el bien completo, natural, conveniente al hombre [...] *habita quidem ratione etiam supremae destinationis supernaturalis hominum*" (p. 5), esto es, que debe buscar el bien natural *teniendo en cuenta* la suprema ordenación sobrenatural de los hombres; pero no deja de resumir la definición de Estado como «*societas naturalis perfecta*» (p. 6).

El segundo subtítulo reza «Acerca del Estado como sociedad natural». Ottaviani se detiene allí en mostrar que la noción roussoniana de un hombre solitario va contra la naturaleza humana, que al hombre le es natural vivir en el Estado, que así lo enseña Aristóteles, Santo Tomás y el magisterio romano. Pero – pensamos nosotros – de que el orden natural exija el Estado, ¡no se sigue que el Estado exija y se circunscriba al orden natural! Dios creó al hombre elevado al orden sobrenatural, dotado de bienes excelentes de sabiduría y de gracia, de donde fluían dones preternaturales que fortalecían las debilidades inherentes a la naturaleza humana. También Adán debía formar un Estado y procurar bienes temporales: "Procread y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla" [2]; pero ¿cómo puede llamarse «sociedad natural» la de hombres cuyo espíritu dominaría perfectamente sus pasiones, que no enfermarían ni morirían, divinamente protegidos de las astucias diabólicas y de cualquier fortuita adversidad? Si, después del pecado, Caín funda la primera ciudad, ¿puede esta llamarse «sociedad natural»? ¿Qué puede esperarse de un orden social constituido por una razón herida de ceguera, por una voluntad enferma de malicia, por pasiones que nunca se llega a dominar, por hombres culpables que han merecido ser entregados a la tiranía demoníaca?

---

[1] Alaphridus Ottaviani, Card., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, vol. II: *Ecclesia et Status*, ed. 4ª, Pont. Univ. Lateranensis, Typis polyglottis Vaticanis, 1960.

[2] Gen 1, 28.

Al tratar, en el siguiente subtítulo, «del fin del Estado», Ottaviani explica un poco más cómo el Estado debe tender a los bienes temporales – que pueden clasificarse en tres géneros: prosperidad, cultura y justicia – "*cum respectu quoque ad supernaturalem hominis destinationem*, teniendo también en vista el destino sobrenatural del hombre" (p. 15). Aunque advierte: "Que el fin próximo de la sociedad civil sea la felicidad temporal, no significa que ésta deba ser procurada sin ninguna positiva relación a la [felicidad] futura" (p. 17); sin embargo él mismo describe esta relación en términos más bien negativos: "El verdadero bien temporal que conviene a la naturaleza humana saludablemente se procura cuando se obtiene sin detrimento del fin supremo y sobrenatural de los hombres... Una búsqueda de la felicidad presente que se opusiera *per se* a la futura, sería deshonesta" (p. 16).

Esta concepción reducida del bien temporal deforma la relación del Estado con el individuo (tratada en el a. 3) y con la religión (a. 4). Como el individuo está ordenado a un fin sobrenatural y el Estado se asemeja al encargado de los servicios de cocina y limpieza, comienza a tener sentido el ambiguo axioma: "El individuo no es para el Estado sino el Estado para el individuo" (p. 42). Al tratar de la relación del Estado con la religión, Ottaviani comienza señalando "la utilidad y aún necesidad de la religión para constituir y dar firmeza a la ciudad" (p. 46); luego habla del "egregio influjo social de la religión revelada" (p. 47); también del error del ateísmo, naturalismo e indiferentismo estatal, argumentando contra este último que, "como es necesario en la ciudad la profesión de una única religión, la razón dicta que debe profesarse aquella que sea únicamente verdadera" (p. 54); "no es difícil reconocer cuál sea la verdadera religión, sobre todo en una ciudad católica, puesto que en ella aparecen esculpidas las notas de la verdad certísima" (p. 58).

Ésta es una manera empobrecida e ilusoria de presentar la religión. En una sociedad natural de razón, los bienes que hacen a la prosperidad deben estar subordinados a los culturales, y los culturales a los morales que hacen a la justicia, y entre los deberes de justicia el principal es el de religión respecto al Creador. La religión no es un elemento "útil y hasta necesario" para la vida feliz: ¿qué felicidad puede tener el hombre, flor de un día, si no se le abre una esperanza más allá del umbral de la muerte? La virtud de religión es la disposición moral que todo lo debe regir e informar, como de hecho pasaba en las sociedades antiguas [1]. Si en esta hipotética sociedad no se tuviera Tradición ni Revelación divinas, el Príncipe debería instituir los ritos convenientes para rendir culto

[1] Cf. *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges.

a Dios. Y si bien la razón dice que hay un único Ser Supremo, no dice cuántos Seres superiores haya a los que también deba rendirse culto, ni cómo deba ser el culto en lo particular; por lo tanto, aunque conviene que una única ciudad tenga una única religión, no puede decirse que haya una única religión verdadera (entendida ésta como manera de rendir culto a Dios). No eran locos estos romanos cuando respetaban los cultos de las ciudades conquistadas al querer estabilizar su imperio.

Además, es ilusorio pensar que la sola razón, por un puro discurso especulativo, reconocería fácilmente la verdad de la religión de Cristo. Si un filósofo tuviera que elegir religión considerando principalmente el ideario dogmático, se quedaría ciertamente con el judaísmo, que es claramente monoteísta y no pone una inconcebible Trinidad en Dios; ni mezcla lo divino con lo humano en extraña Encarnación; y antes se quedaría con el Islam que con el cristianismo, por las dos razones dichas, y porque parece un error más humano imaginarse el cielo lleno de impuras vírgenes que pretender llenar la tierra de castos ángeles. Si la religión católica convence, es porque en las cosas de Dios es más razonable creer que razonar, y porque nadie se hizo más creíble que Nuestro Señor Jesucristo. No "sobre todo" sino *sólo* "en una ciudad católica" – que *cree* – es fácil entender también con la razón cuál sea la única religión verdadera.

Lejos de nosotros el acusar al Cardenal Ottaviani de tendencias liberales, pero nos parece mejor jurista que teólogo, y que al seguir un enfoque más propio de una apologética católica ante los estadistas modernos, quedó mal parado para llevar la batalla contra el humanismo conciliar.

II. La «subordinación *indirecta*» del Estado a la Iglesia

Aunque el error está, como venimos diciendo, en reducir el orden temporal a un orden puramente natural, sin embargo, vemos también una raíz de malentendidos en haber reducido la doctrina tradicional de la unión entre Iglesia y Estado a la imprecisa fórmula de la «subordinación indirecta». Al comenzar a tratar del «Sistema jurídico de las relaciones entre la Iglesia y el Estado» (título III), Ottaviani señala que "la relación jurídica de la Iglesia al Estado no sin razón es comparada por los católicos con la conjunción por la que se unen el alma y el cuerpo en el hombre" (p. 100); pero cuando se extiende en explicar la relación (a. 5), no recurre a esa comparación sino sólo a decir por qué la subordinación del Estado debe decirse «indirecta», como si con esta calificación

se hubiera declarado lo que tal relación tiene de más propio y formal. Las razones que adelanta pueden reducirse a las dos siguientes:

– El Estado debe estar ciertamente subordinado a la Iglesia; pero a ésta no le compete una potestad *directa* en las cosas temporales, orden en que el Estado es perfectamente *sui juris*; le compete por lo tanto una potestad *indirecta* (p. 107).

– Para que haya subordinación directa, los bienes temporales tendrían que tener razón de medios respecto a los espirituales; ahora bien, los bienes naturales no tienen proporción con los sobrenaturales como para constituirse en medios, por lo que sólo pueden ser considerados *causas indirectas* en cuanto *quitan el obstáculo* para obtenerlos. Por lo tanto, el Estado que persigue los bienes temporales se subordina indirectamente a la Iglesia (p. 135).

Como en términos escolásticos al *removens prohibens* (lo que quita el obstáculo) no se lo llama causa *indirecta* sino causa *per accidens*, Ottaviani no ve ningún problema en que Journet no hable de «subordinación indirecta» sino de «subordinación *accidental*», como lo reconoce en nota: "Algunos llaman accidental esta subordinación" [1]. Acaba así de morder el anzuelo y sólo haría falta tirar un poco para sacarlo liberal; porque una subordinación accidental no es una subordinación propiamente dicha: ¡también el Papa está subordinado accidentalmente a su peluquero! Algo ocurre con la tesis de la «subordinación indirecta», porque si nos apoyáramos, en cambio, en la analogía tradicional con la relación alma y cuerpo, ¿diríamos que la subordinación del cuerpo al alma es *indirecta*, o peor aún *accidental*?

III. El síndrome de inmunodeficiencia liberal

La doctrina de la «subordinación indirecta» es ambigua y necesita aclaración. Pero donde no hay ambigüedad sino error es en adjudicar al orden político un fin natural. Los neoteólogos que prepararon el triunfo de la libertad religiosa en el Concilio Vaticano II se apoyaron en ese principio, en lo que no puede dejar de reconocerse cierta coherencia. Y lo grave del caso, aunque no se explica de otra manera, es que los teólogos que debían combatirlos negaban las consecuencias pero compartían el principio. Ahora bien, cuando miramos para atrás de dónde viene este error, el hilo se hace largo. En la exposición de esa tesis, el Cardenal Ottaviani está siguiendo al Cardenal Billot, y ambos declaran seguir

[1] Cf. Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, p. 138, nota 96.

la enseñanza de Francisco Suárez y Francisco de Vitoria. Y la línea no se acaba con ellos.

Descubrimos en dicha tesis, en una comparación de mal gusto pero que no resistimos hacer, el *síndrome de inmunodeficiencia antiliberal* (no llegaremos al extremo de usar sus siglas) que afectó a la teología desde el inicio de la crisis de la Cristiandad en el siglo XIV. Los teólogos de la época moderna cayeron en la tentación de aflojar tensiones entre los Papas y los gobiernos cristianos con ese recurso, y dejaron la Iglesia sin anticuerpos frente al liberalismo. Esto es, en síntesis, lo que mostraremos a lo largo – bastante largo – de nuestro estudio.

Como la relación de fines y autoridades de los órdenes eclesiástico y político es asunto delicado, antes de emprender la tarea es indispensable formarse un criterio sano acerca de este punto de doctrina, lo que sólo puede lograrse acudiendo a Santo Tomás. Conviene también porque el momento en que enseñó Santo Tomás es, históricamente, el punto de inflexión en el asunto que estudiamos. Desde la cumbre de la doctrina tomista podremos comprender mejor lo que se fue progresando desde los Apóstoles, y lo que decayó hasta el Concilio Vaticano II.

SEGUNDA PARTE

LA SUBORDINACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO AL ECLESIÁSTICO SEGÚN SANTO TOMÁS

Nuestra intención en esta segunda parte no es hacer una síntesis de la ciencia política según Santo Tomás, sino solamente explicar, de la manera más precisa posible, un punto muy particular: La subordinación del orden político al orden eclesiástico.

El buen método para estudiar una cosa nos pide, en primer lugar, decir de la mejor manera que inicialmente se pueda «*quid est*» aquello que es sujeto de estudio, dando una descripción que se acerque lo más posible a una definición esencial, donde se esbozan al menos las causas que intervienen en el asunto tratado. Luego debe procederse a investigar con la mayor precisión estas mismas causas, con lo que puede perfeccionarse la definición del sujeto en cuestión. Finalmente, a la luz de las causas, podrán resolverse todos los problemas que se hubieran podido plantear en torno al punto.

En la presente sección pretendemos cumplir con los dos primeros pasos, esto es, llegar a determinar las causas propias de la unión entre el orden político y eclesiástico, para estar en condiciones de resolver luego los problemas que se vayan planteando en los demás capítulos.

Primera aproximación al problema

I. Una comparación tradicional

Tenemos que estudiar la relación entre dos realidades sociales, la Iglesia y el Estado, dentro de las cuales convendrá distinguir también la sociedad familiar. Pero las realidades sociales son de difícil comprensión, pues descansan en una multitud de sujetos substanciales, las personas, y consisten en un entretejido de relaciones, género o categoría de realidades tan tenues, que cuesta distinguir en muchos casos si son reales o de pura razón. De allí que convenga apoyarse constantemente en su comparación con las realidades substanciales, y más todavía con las propias de las substancias corporales, únicas que caen directamente bajo nuestra observación. Es así que se las compara frecuentemente con un cuerpo orgánico.

Esta comparación no cabe tanto para la familia, por la simplicidad de su constitución, pero sí para el Estado, cuyas diversas instituciones se asemejan a los órganos del cuerpo humano, no sólo por su complejidad

sino por sus mismas funciones (como pueden compararse las universidades con el cerebro y los puños con el ejército). Y vale sobre todo para la Iglesia, cuya unidad vital en el Espíritu Santo se aproxima grandemente a la unidad que el alma le confiere al cuerpo. Por eso, en la descripción de la Iglesia ha predominado siempre la comparación – que trae la misma Revelación – con un Cuerpo místico que tiene como Cabeza a Jesucristo.

Por esta razón, cuando los Doctores y los Papas han tenido que referirse a la relación que deben guardar la Iglesia y los Estados, aunque no han dejado de utilizar comparaciones sencillas [1] y explicaciones teológicas más propias, han preferido una comparación que reúne excelentemente ambas cualidades, propiedad y sencillez: *El orden político se subordina al eclesiástico en la Iglesia, como el cuerpo al alma en el hombre* [2].

Aunque esta comparación no sirve más que para una primera aproximación al problema. Si se quiere explicar científicamente dicha subordinación – como intentaremos luego –, hay que referirse a las causas propias de las que depende: la naturaleza y la gracia, planteando entonces una analogía más inmediata y propia: *El orden político se subordina al eclesiástico en la Iglesia, como la naturaleza se subordina a la gracia en el justo.*

En la explicación teológica, merecen especial consideración otros dos principios dependientes de los anteriores: la razón y la fe, porque rigen la fundamental relación entre la sabiduría política propia de los reyes y la sabiduría eclesiástica propia de los Papas. De aquí surge una tercera esclarecedora analogía: *El orden político se subordina al eclesiástico en la Iglesia, como la razón a la fe en la teología.*

Estas tres analogías, bien comprendidas a la luz de los principios tomistas, nos dan la suficiente claridad acerca de la doctrina católica de las «dos espadas» como para emprender luego una crítica fundada de sus vicisitudes históricas. Pero para empezar, detengámonos un momento en lo que nos dice la más simple de ellas.

II. Esbozo de la solución

Cuando Santo Tomás tiene que explicar brevemente la intervención del poder espiritual en los asuntos temporales, no deja de recurrir a la

---

[1] Inocencio III la compara con el sol y la luna (Denzinger 767), y Bonifacio VIII con dos espadas (Denzinger 873).

[2] León XIII, *Immortale Dei*, 1º de noviembre de 1885: "Ambas potestades deben, pues, estar entre sí debidamente coordinadas; tal coordinación no sin razón es comparada a la del alma y del cuerpo en el hombre" (Denzinger 3168).

analogía con el alma y el cuerpo. A la objeción que dice: "La potestad espiritual se distingue de la temporal, pero a veces los prelados, que tienen la potestad espiritual, se entrometen en las cosas que pertenecen al poder secular", responde: "*Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*: la potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma; y por esto no hay juicio usurpado si un prelado espiritual se entromete en las cosas temporales en cuanto a aquellos asuntos en que la potestad secular le está sometida, o a los que la potestad secular deja a su cuidado" [1].

Las cosas análogas, por supuesto, no son iguales en todo; pero todas las analogías recién mencionadas no son metafóricas sino propias, por lo que valen en lo que tienen de más característico. Al comparar la constitución de lo espiritual y lo temporal en la Iglesia con el alma y cuerpo en el hombre, se quiere afirmar, primero y principalmente, que no son dos realidades completas en su orden, sino dos co-principios que constituyen un todo *simpliciter* uno: así como el alma y el cuerpo no son dos substancias que existan separadamente, sino que son dos principios que se complementan para que exista la única substancia compuesta que es el hombre; así también el orden espiritual y el temporal no son dos sociedades que puedan existir separadamente como realidades completas, sino que son dos elementos complementarios de una única y misma realidad social: la Iglesia.

En segundo lugar, se afirma que son principios realmente distintos, con origen distinto y capaces de separación: así como el alma tiene origen en Dios y el cuerpo en los padres, y después de estar unidos podrían separarse, dejando el alma su condición temporal y pasando el cuerpo a cadáver; así también el poder espiritual viene de arriba y el poder temporal tiene sus raíces en la historia patria, y podrían separarse, quedando en el cielo la Iglesia triunfante y en la tierra cadáveres de ciudades. Pero así como la separación total de alma y cuerpo implica la muerte del hombre; así también la separación completa del poder espiritual de toda sociedad temporal implicaría la muerte de la Iglesia militante, lo que Cristo prometió que no ocurrirá.

No es fácil comprender este doble aspecto aparentemente contradictorio por el que se tiene una *realidad única* pero a la vez una *distinción real*, y sólo el genio de Aristóteles pudo expresarlo con las nociones

[1] II-II, q. 60, a. 6, 3ª obj. y ad 3. Cuando Santo Tomás tiene que explicar con toda precisión cuál es la distinción y relación del orden espiritual con el temporal en la Iglesia, como lo hace con meridiana claridad en el *De regimini principum*, lib. I, cap. 15, se refiere, como es debido, a la distinción y relación entre gracia y naturaleza.

de materia y forma (potencia y acto). Para entender mejor cómo pueden constituir una misma cosa, hay que considerar cómo estos dos principios se abrazan en mutua causalidad. Tenemos entonces que:

– Así como el alma es forma que vivifica al cuerpo y motor que lo mueve, y el cuerpo es materia e instrumento del alma; así también ocurre entre el orden espiritual y el temporal.

– Y así como alma y cuerpo constituyen una única substancia, y no tienen fines diferentes sino que concurren al único fin del hombre; así también el orden espiritual y el temporal constituyen un único organismo social, y no tienen fines diferentes sino que concurren al único fin de la Iglesia: la salvación de las almas [1].

III. Objeción principal

La objeción principal que parece levantarse contra esta manera de explicar la relación entre potestades como principios complementarios, está en la doctrina asumida por el magisterio eclesiástico de que Estado e Iglesia son dos «sociedades perfectas»: "La Iglesia, no menos que la misma sociedad civil, es una sociedad perfecta por su género y derecho" [2]. No pareciera entonces que haya que considerar a los órdenes civil y eclesiástico como partes complementarias de una única realidad social, sino como sociedades completas de diversa naturaleza, pues no otra cosa parece significar el calificativo de «perfectas». Alguno podría

---

[1] Journet, en su librito sobre *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, cita el comentario de Cayetano al lugar referido de la Suma en que se hace la analogía con el alma y el cuerpo. "El alma preside al cuerpo – explica Cayetano – según un triple orden de causalidad: según la causalidad *eficiente*, porque es la causa de los movimientos corporales del animal; según la causa *formal*, porque es la forma del cuerpo; según la causa *final*, porque el cuerpo es por el alma. Se da lo mismo, proporcionalmente, en el poder espiritual respecto al poder secular: el poder que dispone las cosas espirituales tiene una función de *forma* respecto al que dispone las cosas seculares; éstas están ordenadas como a su *fin* a las cosas espirituales y eternas; y como el fin más alto corresponde al *agente* más elevado, pertenece al poder espiritual el mover y dirigir el poder temporal, y todo aquello que está bajo su dominio, hacia el fin supremo espiritual". Pero inmediatamente le echa agua a un vino demasiado fuerte: "No se trata de las *acciones* políticas sino de las *obras* políticas, no del *motivo formal* de las virtudes políticas sino de la *materia* sobre la que se ejercen dichas virtudes, no es *esencial y universalmente*, sino *accidentalmente y en caso de interferencia*, que lo espiritual es, con respecto a lo temporal, forma, agente y fin. No hay otra manera de poner de acuerdo con ellos mismos a Santo Tomás y Cayetano" (p. 87-89). ¡No hay otra manera de concordarlo con el humanismo integral de su amigo Maritain!

[2] León XIII, *Immortale Dei*: *"Intelligi debet Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam*: debe entenderse que la Iglesia, no menos que la misma sociedad civil, es una sociedad perfecta por su género y derecho" (Denzinger 3171).

pensar que, quizás, no hubiera que explicar la unión entre cuerpo y alma – que se usa como término de comparación – a la manera aristotélica, como coprincipios material y formal, sino más a la manera que se le atribuye a Platón, como si el alma fuera una substancia espiritual que inhabita el cuerpo, otra substancia animal. Aquí hay algo que deberemos explicar. Pero pasemos a una investigación más minuciosa de las causas, comenzando por la final.

Capítulo 1

Acerca de los fines del Estado y de la Iglesia

Todo orden supone un principio según el cual se establece, y el orden social, tanto de la Iglesia como del Estado, se constituye de acuerdo a sus fines. Como la sentencia que denunciamos sostiene que el orden político tiene un fin natural, tres asuntos deben ocuparnos sobre este particular: primero señalaremos la distinción entre fin natural y sobrenatural, que es más universal; luego estudiaremos cómo se relacionan entre sí estos dos fines; por último determinaremos el fin del orden político, ya que respecto al fin del orden eclesiástico no hay mayores dudas.

A. Acerca del fin último de la naturaleza y de la gracia

Estudiamos estos fines en el orden individual porque luego se hace fácil trasladar las conclusiones al orden social. Como es un asunto fundamental, comencemos desde el principio.

I. En qué consiste estar ordenado a un fin último

Aunque no siempre tengamos una clara advertencia del por qué hacemos algo, y más de una vez, a la pregunta del por qué hemos dicho o hecho tal cosa, respondemos «por nada», siempre obramos por algún motivo. Y el «motivo» no es otra cosa que un fin o bien que nos «mueve» a obrar: *id cuius causa agimus* [1]. Porque el obrar propiamente humano es el que proviene de la voluntad deliberada, la que tiene por objeto propio el fin, por lo que todo el obrar humano se hace *propter finem*. Sin un motivo no nos movemos, ni nos movemos sin motivo [2].

Advertimos, también, que a nuestro corazón lo mueven multitud de fines diversos, y muchas veces nos damos cuenta que hacemos algo por muchos motivos a la vez, a veces hasta contrarios, como cuando pedimos perdón por la humildad de corregirnos y el orgullo de parecer humildes. Sin embargo, en la intrincada selva de los fines, hay siempre y necesariamente uno último, que impone un orden escondido en el corazón. Esta es una verdad psicológica y moral de la mayor importancia [3]. Así como no podemos ver dos cosas a la vez, un paisaje y otro paisaje, sino sólo una cosa en otra, como el árbol en el bosque, tampoco podemos querer dos cosas a la vez, sino sólo una cosa en otra: una como parte de la otra o como medio para la otra. "*Impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines*: es imposible que la voluntad de un único hombre se dirija a la vez a cosas diversas, como a últimos fines" [4]. Hay siempre y necesariamente un motivo o fin último en el complejo obrar del hombre, que da razón de todo lo que se quiere. Y aunque esta finalidad puede cambiar de un momento para el otro, con el tiempo tiende a fijarse definitivamente en el corazón del hombre, pues responde a la estimación que cada hombre va haciendo de la realidad que lo envuelve.

Pero surge una cuestión: ¿Acaso la voluntad no tiende, por su misma naturaleza, al bien universal, que no es otro que Dios? Parece entonces que todos los hombres tienen un único y mismo fin último, el bien universal, considerado "*ut bonum perfectum et completivum sui ipsius*, como bien perfecto y completivo de sí mismo" [5]. Santo Tomás responde a esta importantísima cuestión con una distinción que no deja

---

[1] Aristóteles, *Física*, l. II, c. 3, 194 b 32: "Y en otro sentido causa es el fin, esto es, aquello por cuya causa se hace algo, *id cuius causa aliquid fit*".
[2] I-II, q. 1, a. 1.
[3] No nos detenemos demasiado en explicarlo. Cf. I-II, q. 1, a. 4, 5 y 6.
[4] I-II, q. 1, a. 5.
[5] I-II, q. 1, a. 5.

de ser sutil: “Del último fin podemos hablar de dos maneras: de un modo, según su razón de último fin; y de otro modo, según aquello en lo que se halla la razón de fin último. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en el deseo del fin último, porque todos desean alcanzar (*adimpleri*) su propia perfección, y ésta es la razón del fin último, como ya se dijo (a. 5). Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra la razón del fin último, no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien cumplido, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa; del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado; de igual modo, se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto” [1].

Ahora, entonces, podemos plantear en términos más precisos el problema que nos ocupa. Hay hombres con el corazón rectificado por la gracia divina, que aman a Dios por sobre todas las demás cosas como fin último sobrenatural, conocido a la luz de la fe. Hay otros hombres con el corazón torcido – apartado de Dios y vuelto a las creaturas – que aman el dinero o la mesa por sobre todas las demás cosas, cuyo dios o fin último es mamona o el vientre, conocido a la mala luz de una razón ofuscada por el pecado [2]. Mas ¿puede haber algún hombre que, sin la Revelación, por la sola razón natural, reconozca que hay un Dios Bien Sumo y lo tome como fin último, esto es, lo ame por sobre todas las cosas y ame las cosas en cuanto se ordenan a Él? No preguntamos por un hombre perfecto en el orden natural, equivalente al santo, que no tenga ni siquiera una imperfección o desviación venial; sino que hablamos de un hombre que pueda decirse *simpliciter* honesto, en la medida en que cumpla habitualmente el primer mandamiento de la ley natural, que es amar a Dios por sobre todas las cosas, el cual incluye en cierto modo a todos los demás [3]. Este hombre tendría efectivamente a Dios

[1] I-II, q. 1, a. 7.

[2] Mt 6, 24: “Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo al uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas (*mamonna*)”. Fil 3, 19: “Son muchos los que andan, de quienes frecuentemente os dije, y ahora con lágrimas os lo digo, que son enemigos de la cruz de Cristo. El término de ésos será la perdición; su dios es su vientre, y la confusión será la gloria de los que sólo aprecian las cosas terrenas”.

[3] S. Ramírez, *De gratia Dei*, *Opera Omnia* t. IX, vol. 1, Ed. San Esteban, Salamanca 1992, p. 207: “Amar a Dios *super omnia* es equivalente a poner eficaz y afectivamente el último fin en sólo Dios, y en consecuencia, eficaz y afectivamente querer todos los bienes que conducen a Él, y querer eficaz y afectivamente evitar todo lo que aleja de Él, esto es, querer eficaz y afectivamente observar toda la ley y evitar todos los pecados contra la ley,

como fin natural: "*Natura diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni*: la naturaleza ama a Dios sobre todas las cosas, en cuanto es principio y fin del bien natural" [1]. Si este hombre existiera, podría llegar a ser a ser príncipe de algún estado y ordenarlo efectivamente a este fin natural, que es Dios conocido a la luz de la razón. Porque el fin último de una sociedad es aquel que resulta de la dirección efectiva que imprimen en ella los que la ordenan y dirigen.

II. El hombre y el fin último natural según la Revelación

El asunto planteado es de la mayor importancia, y tiene que ver con la esencia misma del cristianismo. Lo responderemos en tres pasos, para no dejar de lado aspectos necesarios.

En primer lugar digamos que el hombre, por las solas fuerzas de la razón, puede conocer muchas verdades y, en particular, puede conocer la existencia de Dios, como principio y fin de todo lo creado [2]. No nos detenemos en esto, porque ha sido declarado dogmáticamente por el Vaticano I: "Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" [3].

En segundo lugar, hay que decir que no todo lo que el hombre hace sin la gracia, por las solas fuerzas de su naturaleza, es pecado. Esta verdad ha sido definida por el Concilio de Trento contra el pesimismo luterano: "Si alguno dijere que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados, o que merecen el odio de Dios, sea anatema" [4].

---

es decir, querer complacerle en todas las cosas y no disgustarle en ninguna. Esto es lo mismo que querer eficaz y afectivamente todo el bien moral natural, y eficaz y afectivamente aborrecer todo el mal moral natural".

[1] I-II, q. 109, a. 3, ad 1.

[2] I-II, q. 109, a. 1: «*Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit*, si el hombre puede conocer alguna verdad sin la gracia».

[3] Concilio Vaticano I, Const. dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, 24 de abril de 1870, Denzinger 3026 (1806).

[4] Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, 13 de enero de 1547, Denzinger 1557 (817). Cf. I-II, q. 109, a. 3: "En el estado de naturaleza corrupta, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de naturaleza corrupta, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí

Pero, en tercer lugar, se debe sostener que nadie puede amar a Dios por sobre todas las cosas con las solas fuerzas naturales, sino sólo por la gracia que sana y eleva la naturaleza. Esta verdad está *implícitamente definida* por el Concilio de Trento al negar que el hombre pueda justificarse por sus propias fuerzas: "Canon 1. Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema" [1]. Porque amar a Dios por sobre todas las cosas, esto es, ponerlo como fin último, supone cumplir el primer mandamiento de la Ley de Moisés, en el que van incluidos todos los demás mandamientos de la ley natural: "Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas" [2]. Ahora bien, el que alcanza a cumplir los mandamientos de Dios, aunque quede en deuda por los pecados pasados, ya no merece condena, y aunque no pueda decirse justo con justicia divina, que eleva a la participación de la naturaleza divina, sin embargo debe decirse justo con justicia humana, proporcionada a nuestra naturaleza. Pero el canon tridentino define dogmáticamente que nadie puede justificarse *de ninguna manera* por las solas fuerzas naturales, sin la gracia.

Y esto que vale para el hombre, más rige todavía para los pueblos, como lo dice el mismo Decreto en su primer capítulo: "En primer lugar declara el santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación, es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán, «hechos inmundos» [Is. 64, 4] y (como dice el Apóstol) «hijos de ira por naturaleza» [Eph 2, 3], según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto «eran esclavos del pecado» [Rom 6, 20] y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que *no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza, mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la Ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella*, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío [Can. 5], aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado" [3]. La

mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina".

[1] Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, 13 de enero de 1547, Denzinger 1551 (811).

[2] Mt 22, 36-40.

[3] Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, 13 de enero de 1547, c. 1, Denzinger 1521 (793).

Ley de Moisés fue una ayuda externa a la inteligencia ofuscada por los pecados, para que tuvieran mayor advertencia, pero – como dice San Pablo – sólo les sirvió a los judíos para hacer más formal el pecado de desobediencia.

No existe, entonces, la posibilidad intermedia de un hombre o una sociedad que pueda ordenarse a Dios como a fin natural. O es sanada la naturaleza humana por la gracia cristiana para elevarse por encima de la ambición de las cosas terrenas al amor de Dios, pero entonces el hombre y la sociedad quedan ordenados al fin sobrenatural; o se abate su amor a las riquezas, a la fama, al poder, como a fines últimos a los que se subordina el amor a todo lo demás. Porque – entiéndase – esto no quiere decir que no se tenga amor por otra cosa: en el hombre y en los pueblos reducidos a esta miserable condición también se da el amor al prójimo y el amor a Dios, así como el ejercicio de la misericordia y de la religión. Pero al no ser el amor a Dios superior al deseo, por ejemplo, de riqueza – como ocurre en el corazón del avaro y de los pueblos avaros –, no se ama la riqueza tanto cuanto conduce a Dios, sino que se ama a Dios tanto cuanto conduce a la riqueza. La regla psicológica y moral del fin último es inflexible: el bien que se ama como sumo, se hace razón formal de todo otro bien.

III. El hombre y el fin último natural según Santo Tomás

Siendo tan importante la conclusión establecida, no hemos querido fundarla en la autoridad de Santo Tomás, sino en la infalible autoridad del magisterio de la Iglesia. Pero veamos ahora lo que enseña nuestro Santo Doctor.

Al tratar de la necesidad de la gracia (I-II, q. 109), después de afirmar que sin la gracia el hombre puede conocer alguna verdad (a. 1) y hacer algún bien (a. 2) – como referimos en nota –, propone nuestra cuestión: «Si el hombre puede amar a Dios por encima de todas las cosas con sus solas fuerzas naturales sin la gracia» (a. 3). La respuesta es larga y ha hecho correr mucha tinta. La naturaleza del hombre puede considerarse en dos estados, de naturaleza íntegra (A) y de naturaleza caída (B):

A. "El hombre, en el estado de naturaleza íntegra, podía con sus solas fuerzas naturales realizar el bien que le es connatural, sin ningún don gratuito sobreañadido, salvo el impulso de Dios primer motor. Ahora bien, amar a Dios sobre todas las cosas es connatural al hombre. [...] Por consiguiente, el hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con

el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo" (*corpus*).

Pero la naturaleza íntegra puede considerarse, a su vez, en dos estados, uno hipotético y otro real. El primero es un estado de pura naturaleza, sin elevación al orden sobrenatural. Acerca de él, dice Santo Tomás: "Si se supone, como hacen algunos, que el hombre fue constituido primero en un estado puramente natural, es indudable que amó a Dios de alguna manera. Pero no amó a Dios igual o menos que a sí mismo, porque de este modo habría pecado. Luego amó a Dios más que a sí mismo. Por consiguiente, el hombre con sus solas fuerzas naturales puede amar a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas" (*sed contra*).

El segundo estado de naturaleza íntegra fue el que tenía Adán antes del pecado, estando elevado al orden sobrenatural. En él también, y con mayor razón, la naturaleza tenía fuerzas para amar a Dios *super omnia*, pero como estaba elevada al orden sobrenatural, este amor era perfeccionado por la caridad y dirigido al fin sobrenatural [1].

B. "Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea (*deficit*) en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina". En este estado, la naturaleza no sólo necesita la *gratia elevans* para dirigirse al fin sobrenatural, sino también la *gratia sanans* para dejar el bien privado y disponerse al amor de Dios *super omnia* (estas dos, por supuesto, no son dos gracias diferentes, sino dos oficios de la gracia santificante): "*In statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc* [= *diligere Deum naturaliter super omnia*] *auxilio gratiae naturam sanantis*: en el estado de naturaleza corrompida el hombre también necesita el auxilio de la gracia que sana la naturaleza para esto: [amar a Dios naturalmente sobre todas las cosas]" (*corpus*).

---

[1] Lo último no está explícito en el artículo sino dado por supuesto. Cuando Santo Tomás trata el mismo asunto para los ángeles (I, q. 60, a. 5), termina diciendo: "Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; *et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur:* Por lo tanto, como el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien se contiene también el ángel, el hombre y toda criatura, porque toda criatura es naturalmente de Dios, según lo que es; se sigue que tanto el ángel como el hombre ame también con amor natural más y con mayor principalidad a Dios que a sí mismo. De otro modo, si se amara naturalmente más a sí mismo que a Dios, se seguiría que el amor natural fuera perverso; *y que no se perfeccionaría por la caridad, sino que se destruiría*". La caridad no destruye el amor natural a Dios *super omnia*, sino que lo asume y eleva al fin sobrenatural.

Dos razones, entonces, explican que ni el hombre ni la sociedad puedan ordenarse *nunca* al fin natural, una por defecto y la otra – si así se puede decir – por exceso: *primero*, porque por las heridas del pecado original la naturaleza humana ya no tiene fuerzas para desprenderse del amor al bien privado; *segundo*, porque al estar efectivamente ordenada al fin sobrenatural, aun si lograra elevarse al amor de Dios *super omnia*, es arrebatada por la caridad al fin sobrenatural. Pero como queremos remachar el clavo, diremos algo más de cada argumento.

IV. Un hombre semivivo

"Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que lo desnudaron, lo cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto (*semivivo relicto*)" [1]. El hombre es Adán y su descendencia, Jerusalén es el estado de justicia y Jericó el de pecado, la bajada es el primer pecado, los ladrones son el diablo, y la «semivida» es el estado en que quedó la humanidad. Ya sabemos Quién es el Buen Samaritano.

Dios creó al hombre con su naturaleza adornada por la gracia como una vida superior de su vida natural. La gracia, entonces, vivifica la naturaleza de manera análoga a como el alma vivifica el cuerpo. Ahora bien, decir que hay analogía, es decir que hay cierta semejanza y una mayor desemejanza:

Semejanza. La justicia original era a la naturaleza de Adán como el alma es al cuerpo, no sólo en cuanto coprincipios que se unen como el acto a la potencia, sino también en cuanto principios pertenecientes a la naturaleza, que se transmitirían por la generación. En cuanto coprincipios, (a) constituían algo uno: el hombre en el orden sobrenatural, (b) tenían un fin único: Dios beatificante. De manera que la naturaleza de Adán sin la gracia no sufría una pura *ausencia*, sino verdadera *privación* de un principio constitutivo. Así como un cuerpo orgánico puede existir como puro animal sin participar del espíritu por la razón, como en el mono, así también la naturaleza humana podía existir sin la elevación al orden sobrenatural, aunque de hecho no se dio. En ambos casos, la falta de razón o la falta de gracia son una pura ausencia y no una verdadera privación. Pero si Dios crea un animal racional, dotado de un alma espiritual, o crea un hombre divino, dotado de la gracia, en ambos casos la falta de estos principios es privación y muerte: el cuerpo humano sin alma está muerto para la vida natural, y el hombre divino sin gracia está muerto para la vida sobrenatural, *semivivo relicto*. Entre la

---

[1] Lc 10, 30.

naturaleza de Adán sin gracia y la de un hombre constituido en naturaleza pura, hay una diferencia semejante a la que se da entre un cadáver humano y un mono. Los dos primeros están sin gracia y los dos últimos sin razón, pero así como el cadáver es algo corrupto y el mono no, así también la naturaleza de Adán quedó corrupta mientras que un puro hombre tendría una naturaleza íntegra. Y esta naturaleza herida o semiviva, así fue transmitida a la descendencia de Adán.

Desemejanza. El alma es un principio esencial y necesario del hombre, mientras que la justicia original, por más que estuviera asociada a la naturaleza y se transmitiera con ella, no dejaba de ser un principio accidental y gratuito. Por eso, el hombre no puede perder el alma sin dejar de ser hombre, mientras que Adán pudo perder la justicia original sin dejar de ser substancialmente el mismo. Y por lo mismo, pudo luego ser justificado nuevamente por la gracia cristiana.

Entre estos extremos se encierra el misterio de las heridas del pecado original. La naturaleza humana herida es la misma y no es la misma que la naturaleza humana íntegra. Es la misma, porque ambas son esencialmente substancia de la misma especie. Pero no es la misma, porque la naturaleza herida está *privada* de la gracia con la que fue constituida, mientras que la naturaleza íntegra tendría *ausencia* de una perfección a la que tiene potencia obediencial, pero en la que no fue constituida. Aún en la hipótesis – a descartar como falsa – de que, en un primer momento, Adán hubiera sido constituido en naturaleza íntegra y sólo después santificado por la gracia, la pérdida posterior también dejaría heridas. Porque la gracia es un coprincipio real que *modifica* la naturaleza al santificarla. Por supuesto que no la modifica esencial sino accidentalmente, pero lo hace de manera real, y esta modificación, que se traduce en santidad mientras se tiene la gracia, hay que traducirla en herida y semivida cuando se pierde.

Este hombre semivivo, entonces, con su naturaleza herida por haber decaído de un orden superior, no es capaz de amar a Dios *super omnia*, por lo que queda siempre hundido en el egoísmo. Y cuando una multitud de semivivos se unen en sociedad, no hacen más que fundarla sobre la conjugación de sus diversos egoísmos.

V. El impulso del Primer Motor

El impulso de la voluntad humana al bien le está dado por el Primer Motor, a la manera como – comparación frecuente de Santo Tomás – el movimiento del ejército a la victoria le está dado por el general. Ahora bien, como dijimos más arriba, este impulso al bien universal bajo ra-

zón de fin último, completivo de la propia perfección, es natural y necesario en todo hombre. Pero el hombre, en cuanto dotado de razón, debe entender que esta razón de bien universal no se da en ninguna cosa creada, sino que está *super omnia*, y debe ordenar todos sus quereres hacia este Bien, ahora sí de una manera deliberada y elegida.

En la aurora de la vida, mientras el entendimiento del niño no ha madurado lo suficiente como para entender que la bondad que ve en el chocolate y en la mamá no es más que un reflejo del sol del Bien universal, no queda comprometida su responsabilidad en la tendencia al fin último. Pero cuando, en algún preciso instante hacia los siete años, se hace el Sol en su espíritu, entendiendo que hay un Bien más allá de todo bien particular, se decide su entero ordenamiento moral. Si el placer del chocolate lo lleva a desobedecer al Bien que – ¡ahora se da cuenta! – le habla por boca de su mamá, decayendo así de la rectitud natural de la voluntad, su vida moral amanece nublada con un primer pecado mortal. Pero si la devoción al Bien lo lleva a hacer el sacrificio del chocolate, su corazoncito eleva el primer acto de culto a Dios, preferido *super omnia*, incoando en su alma la virtud de religión y dando plena satisfacción al impulso del Primer Motor. Porque, como enseña magistralmente el Padre Ramírez, "el acto de amor de Dios *super omnia*, según que es principio y fin del bien natural [es un acto que pertenece esencialmente a la virtud de religión] es el *primer y máximo acto de culto natural*, y se reduce al acto de *devoción*" [1].

---

[1] S. Ramírez, *De gratia Dei*, *Opera Omnia* t. IX, vol. 1, Ed. San Esteban, Salamanca 1992, p. 191-196 (extractos): "*Cayetano propone una cuestión*: Si este acto del amor natural de Dios sobre todas las cosas es acto de alguna virtud, y si así fuera, a qué virtud se reduce". Cayetano parece no haber sido constante en su opinión, pero "en otra parte parece volver a su primera posición, sosteniendo que este acto mira la religión, porque pertenece *al culto de Dios*". "Luego *Báñez* impugna a Cayetano y piensa que *este acto no es acto de ninguna virtud*. Y la razón mejor que trae es porque «en la voluntad no se pone especial virtud para el amor del bien en universal; por lo tanto, tampoco debe ponerse para el amor de Dios natural, en cuanto se propone y se conoce ser el Sumo bien, en el que ninguna razón de mal puede aparecer». "*Creería* que por ambas partes se halla algo de verdad, aunque más por parte de Cayetano que por parte de Báñez". "[Báñez] procede *de un falso presupuesto*, porque el amor de Dios no se equipara al amor o dilección del bien en común, esto es, al apetito de felicidad, como Báñez parece hacer, sino que difieren esencialmente, y pueden separarse mutuamente; pues el apetito de felicidad o del bien en común es *necesario en cuanto a su especificación*, y *permanece en los condenados y en los que actualmente pecan*; mientras que el amor natural de Dios es *libre en cuanto a su especificación y ejercicio, y no permanece en los condenados ni coexiste con los que actualmente pecan*". "Pero fácilmente se ve que [el amor natural de Dios *super omnia*] *postula de sí el ser acto de una virtud natural adquirida o adquirible*. En primer lugar, *no puede ser acto de una virtud teológica*, que pudiera denominarse caridad adquirida, porque en verdad este acto no tiene al mismo Dios como es en sí a modo de objeto formal «*quo*» y «*quod*»... Por lo tanto, es un acto que pertenece necesariamente a una virtud *moral*, pues las virtudes se dividen ade-

Si este niño perteneciera al hipotético estado de naturaleza pura, en ese primer acto de su vida moral habría hecho deliberado y electivo el orden al fin último natural, y no lo habría logrado sin la educación debida por parte de sus papás. Si fuera un hijo de Adán con justicia original, ese acto le sería espontáneo y como natural por la rectitud de su estado. Siendo un hijo de Adán después del pecado, nunca lo lograría sin una gracia especial que sanara su tendencia a preferir el chocolate de lo sensible, gracia que normalmente se alcanza por el bautismo y la educación cristiana [1]. Pero en estos dos últimos casos, que se resuelven en el orden sobrenatural, al elevarse el alma en la elección del Bien *super omnia*, como un pajarillo en dirección al Sol, las fuerzas del alma son arrebatadas por el águila de la caridad y elevadas hasta alcanzar al mismo Dios, como fin sobrenatural, porque el impulso del Primer Motor no se dirige al fin último natural sino al fin sobrenatural.

El Padre Ramírez pone tres argumentos para demostrar por el absurdo que el hombre no puede convertirse a Dios como fin natural sin estarlo también como a fin sobrenatural por la gracia [2]:

Primero, porque se darían a la vez en el hombre dos tendencias perfectamente contrarias, esto es, la perfecta conversión a Dios como autor

cuadamente en teologales y morales (consta por sí que no puede ser una virtud intelectual). Y como es el acto supremo del orden moral, debe pertenecer a la suprema virtud moral apetitiva, que es la justicia, y además en su parte más sublime, que es la religión. Es por tanto un acto que pertenece esencialmente a la virtud de religión, como óptimamente concluía Cayetano. Y esta es la verdadera y auténtica mente de Santo Tomás [cf. p. 195]... Este acto, entonces, de amor de Dios *super omnia*, según que es principio y fin del bien natural, es el *primer y máximo acto de culto natural*, y se reduce al acto de *devoción*".

[1] Ramírez exige *erradamente* (nos atrevemos a decirlo) que se tenga un conocimiento *científico* de Dios para poder ordenarse a Él como a fin último, cuando sólo hace falta una confusa distinción del Bien supremo respecto a los bienes particulares. Si un niño no fuera capaz de ordenarse a Dios como a fin, tampoco se lo podría acusar de apartarse de Él culpablemente por el pecado mortal (*aversio a Deo*). ¿Ni los niños ni los ignorantes son capaces de pecado mortal? Porque dice Ramírez, en la obra citada, p. 210: "[El hombre *infiel*] bajo ninguna condición puede tener, por sus propias fuerzas sin la gracia sanante, amor a Dios *super omnia* en cuanto es autor y fin último de la naturaleza. Porque, o se trata de un niño o de un adulto. El *niño*, empero, no puede tener tal acto, porque ni siquiera puede tener una demostración explícita de la existencia de un Dios personal, de su unidad, y de que en sólo Dios reside la verdadera beatitud objetiva; mucho menos podrá, entonces, tener el acto de amor que se le sigue. El caso se reduce, pues, *a los adultos*. Y este adulto, o se supone ignorante, sin sabiduría, rústico, *no filósofo*, y entonces no tiene conocimiento explícito de esta verdad, ni puede tener, por lo tanto, amor explícito de Dios como último fin objetivo; o se supone sabio y filósofo, que piensa rectamente del último fin de la vida humana, poniéndolo únicamente en Dios; y además con certeza absoluta, sin ningún temor de errar, pues de otro modo no podría darse un acto absoluto y eficaz de amor. ¿Y quién es éste para que lo alabemos?".

[2] S. Ramírez, *De gratia Dei*, vol. 1, p. 212-214.

de la naturaleza y la perfecta aversión a Dios como autor de la gracia. "En la presente condición de las cosas, el hombre no tiene en verdad sino un único fin último, esto es, sobrenatural".

Segundo, porque es imposible que el hombre tenga a la vez dos fines últimos totales y adecuados [1]; pero si el hombre amara a Dios *super omnia* con amor natural absoluto y eficaz, estaría poniendo a Dios como fin suyo total y adecuado; mas retendría a la vez el estado de pecado mortal, por el que queda ordenado como a fin último total y adecuado a él mismo, como a bien conmutable.

Tercero, porque si el hombre muriera en ese estado, no podría asignársele ningún lugar: no le correspondería el cielo de los bienaventurados, porque no tenía caridad; pero tampoco el infierno, "porque a los que aman sincera y absolutamente a Dios *super omnia,* no se les debe el infierno de los condenados, ya que Dios ama los que lo aman"; y tampoco el limbo de los niños, que pertenece a los que no han puesto en ejercicio su responsabilidad moral.

En el estado actual, entonces, no existe siquiera la posibilidad de un ordenamiento *efectivo* al fin natural (decimos *efectivo* al orden que cumple efectivamente la ley natural, poniendo a Dios *super omnia* no sólo en las palabras sino en las obras), porque el Primer Motor decidió libre y misericordiosamente impulsarnos a un fin sobrenatural. Si el pajarillo se libera de los lazos de los bienes particulares como para levantar vuelo, el Águila necesariamente lo arrebata. Si Platón o Aristóteles, que entendieron tan claramente que el Bien pide ser buscado por encima de todas las cosas, alcanzaron a elegirlo efectivamente, no pudo haber sido más que por la fe, la esperanza y la caridad cristianas.

B. De la relación entre el fin natural y el sobrenatural

I. Parece que el fin sobrenatural no impide sino supone el fin natural

Concedo – dice nuestro adversario retrocediendo – que el hombre no puede ordenarse al fin natural sin estar eficazmente ordenado por la gracia al fin sobrenatural, pero también es cierto – sostiene desde su

[1] Cf. I-II, q. 1, a. 5.

última trinchera – que el hombre no puede ordenarse al fin sobrenatural sin estar ordenado al fin natural. Porque el fin sobrenatural – nos dispara – no impide ni suplanta el fin natural, sino que, por el contrario, lo supone y exige. Y esto lo demuestra por muchas y fulminantes razones:

Primero. La gracia es un hábito entitativo que eleva el hombre al fin sobrenatural. Pero la gracia no impide ni suplanta la naturaleza y sus fuerzas, sino que las perfecciona en sus mismas tendencias: «*Gratia non tollit naturam sed perficit*». Por lo tanto, si bien eleva al hombre al fin sobrenatural por medio de las virtudes teologales (*gratia elevans*), también corrige las tendencias naturales, permitiéndoles ordenarse debidamente al fin natural que les es propio (*gratia sanans*).

Segundo. La primera disposición sobrenatural que permite al hombre ordenarse al fin sobrenatural es la fe, porque nadie ama lo que no conoce, y se ama del modo como se conoce. Pero la fe teologal, que eleva el ejercicio de la razón a la sabiduría cristiana, también perfecciona la razón, de una manera indirecta, en la adquisición de la sabiduría filosófica [1], para que Dios pueda ser conocido como fin último natural por muchos, en poco tiempo y sin error [2]. Por lo tanto, así como la fe permite amar a Dios con amor de caridad, también permite, indirectamente, amarlo con amor natural, en cuanto perfecciona el uso de la razón.

Tercero. Las virtudes infusas *no quitan* las naturales, pues se distinguen formalmente de éstas, que son adquiridas, de manera que pueden coexistir ambas en un mismo sujeto. Y además las *perfeccionan*, pues la fuerza que el hombre no tiene por sí mismo para alcanzar la perfección de las virtudes naturales, es sanada por la gracia a través del ejercicio de las virtudes cristianas. El perfecto cristiano no sólo está virtuosamente dispuesto en orden al fin sobrenatural, sino también y por eso mismo, lo está en orden al fin natural [3].

---

[1] Como dice Maritain en su *Introducción a la filosofía*, la teología cristiana juzga y dirige negativamente a la filosofía, protegiéndola de muchos errores e incitándola a precisar muchas verdades.

[2] Cf. I, q. 1, a. 1.

[3] S. Ramírez, *De habitibus in communi*, *Opera Omnia*, tomo VI, vol. 2, Madrid 1973, p. 296-297: "Conclusión tercera: *La virtud infusa puede causar un nuevo hábito natural por actos imperados de la potencia operativa desnuda de toda virtud adquirida*. Se prueba [...]. De allí que en el estado de naturaleza caída, en el cual, por las heridas del pecado original, por las solas fuerzas naturales, no se pueden adquirir las virtudes morales tan plena y perfectamente como serían adquiribles en el estado de naturaleza pura o íntegra, se adquieren plena y perfectamente por aquellas fuerzas [naturales], en cuanto son imperadas y movidas por las virtudes infusas, sobre todo cuando son ejercitadas por largo tiempo y en una vida ferviente. De allí que, cuando se da el pecado mortal, aunque se pierda la virtud infusa imperante, permanece la virtud natural adquirida, a menudo muy firme y permanente".

Cuarto. Como se dijo, la virtud que ordena al hombre al fin último sobrenatural es la caridad teologal, mientras que la que lo ordena al fin último natural es la virtud adquirida de religión. Ahora bien, así como la caridad impera directamente la virtud infusa de religión para que rinda a Dios el debido culto cristiano, así también permite el ejercicio de la virtud natural de religión, por el cual el hombre refiere a la gloria de Dios todo lo que su razón le muestra provenir de El e ir a Él. Aunque hay que aclarar que estos actos de la virtud natural de religión no son directamente imperados por la caridad, sino indirectamente, en cuanto restaura las fuerzas morales del hombre. El culto cristiano no quita sino que asume el culto que el hombre naturalmente dirige a Dios.

Quinto. Es más, no ordenarse debidamente a Dios como Autor del orden natural implica pecado, pues la ley divina no invalida la ley natural, por lo que, como se dijo, el hombre no podría ordenarse al fin sobrenatural sin estar ordenado al fin natural.

Sexto. Es verdad que el hombre no puede tener dos fines últimos totales y adecuados, pero no hay obstáculo para que tenga dos fines últimos subordinados. Por lo tanto, el hombre en estado de gracia se ordena al fin último natural de una manera subordinada al fin último sobrenatural, como aparece por todo lo dicho.

Séptimo. Este es ciertamente el pensamiento de Santo Tomás, pues así lo explican los mejores tomistas, en particular el P. Ramírez que, con sus cinco volúmenes *De hominis beatitudine*, puede llamarse «Doctor del Fin último».

II. El fin sobrenatural no niega el fin natural, pero lo asume

A todo esto respondemos concediendo que el fin sobrenatural no niega el fin natural, pero distinguimos: no lo *supone* sino que lo *asume*. Un fin *supone* otro cuando hay que alcanzar primero éste para poder alcanzar luego aquél, como ir de París a Roma supone ir a Milán. Pero un fin *asume* otro cuando al alcanzarlo, se alcanza de un modo eminente todo lo que implica el otro, como al dar cien pesos se asume la deuda de diez [1]. Tanto el hombre íntegro como el justo se ordenan a Dios como a Bien universal – *ut bonum perfectum et completivum sui ipsius* –; pero el hombre íntegro, a la luz de la razón rectificada por la buena vo-

[1] *Sub ponere* significa poner debajo, lo que implica mantener la distinción de fines, mientras que *ad sumere* significa tomar para sí, lo que implica borrar la distinción, no quedando sino un único fin. Aunque no siempre se usan estas palabras en estos sentidos precisos.

luntad, sólo puede hallarlo de una manera mediata por elevación de todos los bienes creados; mientras que el justo, a la luz de la fe informada por la caridad, lo encuentra de manera inmediata como Bien infinito. Ambos buscan lo mismo, pero lo alcanzan de modo distinto. Por eso no puede decirse que el fin sobrenatural *supone* alcanzar previamente el natural, sino que debe decirse que lo *asume*, porque el justo alcanza el Bien universal de un modo eminente que implica todo lo que el hombre íntegro halla en su ordenación a Dios como fin natural. Detallemos esta sentencia respondiendo uno a uno los argumentos de la objeción.

A lo primero. Estamos de acuerdo en que la gracia no quita la naturaleza sino que la perfecciona, pero decir que la perfecciona en sus mismas tendencias naturales necesita distinción: la perfecciona en la tendencia al mismo objeto, el Bien universal; pero no la perfecciona en el mismo modo de tendencia, pues el motivo que rectifica la voluntad ya no es el Bien conocido por elevación analógica de las creaturas a la sola luz de la razón, sino el Bien en sí conocido a la luz de la fe informada por la caridad. La gracia no es primero *sanans* y luego *elevans*, como si primero permitiera amar a Dios por sobre todas las cosas por las fuerzas restauradas de la naturaleza y luego por la caridad, sino que es *sanans* y *elevans* a la vez y por lo mismo.

A lo segundo. Es verdad que la fe y la Revelación ayudan indirectamente a la adquisición de la sabiduría filosófica. Pero el *quid* de la cuestión no está en la inteligencia sino en el amor. Los hombres fueron capaces de demostrar la existencia de Dios por las solas fuerzas de la razón natural, pero no han sido capaces de amarlo por sobre todas las cosas (justamente porque pueden conocerlo, dice San Pablo a los Romanos, son culpables de no amarlo). Sólo la caridad permite amar a Dios *super omnia*. Por eso, si bien pueden coexistir en el alma cristiana la sabiduría teológica y la filosófica, no coexisten un amor natural y otro sobrenatural de Dios *super omnia*.

A lo tercero. Es cierto que las virtudes naturales o adquiridas se distinguen de las virtudes infusas y pueden, por lo tanto, coexistir ambas en el alma del justo [1]; pero como una virtud es perfecta no sólo en cuanto se ordena a su objeto específico sino también en cuanto se ordena al fin último, las virtudes adquiridas no pueden decirse perfectas ni *simpliciter* virtudes, porque no se ordenan por sí mismas al fin último *simpliciter* del hombre, que no es natural sino sobrenatural [2].

---

[1] I-II, q. 63, a. 4. Cf. De virtutibus in communi, a. 10.

[2] I-II, q. 65, a. 2: "*Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes,*

A lo cuarto. Si las virtudes adquiridas se distinguen no sólo por el fin, sino también por el objeto de las virtudes infusas, es porque la Ley evangélica nos pide disponer de diferente manera la materia moral de lo que nos pide la razón natural. Ahora bien, esta diferencia puede ser menor o mayor según las diversas materias, como es mayor la diferencia entre la virtud cristiana de la continencia y la natural, que la diferencia entre la virtud cristiana y natural de la eutrapelia [1]. Pero si hay una virtud moral donde la diferencia es máxima, es en la virtud de religión. Porque ya la razón sospecha que no puede haber culto agradable a Dios por parte de quien le ha ofendido, y la Revelación evangélica nos advierte que sólo es posible rendirlo por Jesucristo Nuestro Señor. Justamente el hecho de que no haya acto de culto posible que sea agradable a Dios si no pasa por Jesucristo, indica de la manera más explícita que no hay un fin natural que se pueda cumplir para alcanzar luego el fin natural superior, sino que hay sólo un fin sobrenatural que ha asumido todo lo propio del orden natural.

A lo quinto. La Ley divina evangélica no contradice la ley natural, pero en muchos puntos reorganiza su materia, dándole cumplimiento en un orden superior. Y donde principalmente se da este reordenamiento, es en el primer mandamiento del amor a Dios. Aquí también cabe decir que, en sus puntos principales, la Ley evangélica no *supone* sino que *asume* la ley natural.

A lo sexto. Hablar de dos fines últimos subordinados es burlarse de las palabras, porque, por la definición misma de los términos, un fin «último» en cuanto tal no está subordinado a ningún otro, y un fin «subordinado» en cuanto tal no es último. La única manera en que pudiéramos tener un fin «último subordinado», es que «último» o «subordinado» no se dijera *simpliciter* sino *secundum quid*:

– El fin último de todo lo que hay en la peluquería es cortar el pelo, pero no es un fin último *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*, según que es peluquería, porque el fin último *simpliciter* no deja de ser el servicio de Dios. De manera que el que entra en una peluquería, tiene

---

scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Sólo las virtudes infusas son perfectas, y deben decirse virtudes sin más, porque ordenan bien el hombre al fin último sin más. Las demás virtudes, en cambio, es decir las adquiridas, son virtudes en cierto aspecto, y no sin más, pues ordenan bien el hombre respecto de un fin último en algún género, y no respecto del fin último sin más".

[1] Es muy diferente la castidad conyugal de dos santos esposos cristianos que la de dos virtuosos esposos de la antigua Roma. Y no será tan notable la diferencia entre los actos externos de un deportista cristiano y un honesto deportista pagano.

dos fines últimos, cortarse el pelo y servir a Dios, el primero de los cuales está subordinado al segundo. Pero el fin de cortarse el pelo está subordinado *simpliciter* al servicio de Dios y es último sólo *secundum quid*, según que se entra en la peluquería.

– Y lo que se ordena al fin último *simpliciter* podría considerarse subordinado *secundum quid* a otro fin. Porque, aunque fuéramos Papa, encargados de ordenar el mundo al servicio de Dios, tendríamos que obedecer al peluquero en cuanto que hemos entrado en su reino para cortarnos el pelo, haciendo inclinación profunda de cabeza cuándo él nos indique. Porque, por el momento, el servicio de Dios queda subordinado a la finalidad del peluquero, aunque no *simpliciter* sino sólo *secundum quid.*

El fin sobrenatural es último *simpliciter*, a perseguir por las virtudes teologales. El fin natural es último *simpliciter* sólo para aquel que no tiene la fe, y no le queda más remedio que ordenarse a Dios a la luz de la razón natural. Pero para aquel que recibe el don gratuito de la fe teologal, todo fin que descubra la pura razón deja de tener razón de último, pues queda subordinado a la salvación: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma?" [1].

A lo séptimo. No es, entonces, en absoluto el pensamiento de Santo Tomás que el fin sobrenatural presuponga alcanzar el fin natural. Si muchos y excelentes tomistas han sostenido esta doctrina, fue porque se introdujo subrepticiamente bajo capa de tomismo, adquiriendo un falso prestigio de doctrina común. El Padre Ramírez la hereda, y aunque puso todo su esfuerzo intelectual en volver a un tomismo más auténtico, no llegó a corregir esta incoherencia [2].

C. Fin intrínseco y extrínseco del Estado

Queda establecido, entonces, que el hombre sin fe puede descubrir a Dios como fin natural, pero su egoísmo le impide ordenarse efectivamente a Él. El Estado no cristiano, por lo tanto, aun pudiendo reconocer a Dios como fuente de todo bien, sólo sabrá organizarse en orden a bienes temporales, conciliando lo mejor posible los egoísmos particulares, ordenamiento análogo al de un alma en pecado mortal. Para orde-

[1] Mt 16, 26.
[2] Volveremos luego sobre este autor.

narse efectivamente a Dios, tanto el hombre como el Estado necesitan la gracia y las virtudes teologales, y sólo entonces pueden llegar a estar ordenados a Dios como a fin sobrenatural.

Pero algunos teólogos dicen que al Estado le pertenece como propio ordenarse al bien temporal o inmanente, mientras que el orden a Dios como bien trascendente sólo le pertenece a la Iglesia. Esta es una tesis muy cercana a aquella que pone para el Estado un fin natural, y con poco esfuerzo se vuelve equivalente; por lo que ahora nos conviene detenernos en aclarar la distinción entre el fin inmanente y trascendente, tanto del hombre como del estado.

"Así como la institución de una ciudad o de un reino – dice Santo Tomás en el *De regimini principum* – se hace convenientemente a semejanza de la institución del mundo, así también su gobierno ha de tomarse a semejanza del gobierno del mundo. Mas hay que tener en cuenta que gobernar es conducir convenientemente a su debido fin a los gobernados" (n. 813) [1]. Ahora bien, ¿qué fin se propone Dios en el gobierno del mundo? Aristóteles se lo pregunta hacia el final del libro XII de la Metafísica: "Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden?" [2] Porque, comenta Santo Tomás, "el bien, según que es fin de algo, es *doble*. Está el *fin extrínseco* respecto de aquello que se ordena al fin, como cuando decimos que el lugar es fin de aquello que se mueve al lugar. Y está también el *fin intrínseco*, como la forma es fin de la generación y de la alteración, pues la forma ya alcanzada es cierto bien intrínseco de aquello de lo que es forma. Y como la forma de un todo, que es algo uno por cierta ordenación de sus partes, es el orden del mismo todo, se sigue que es también su bien [intrínseco]" [3]. "De allí que se pregunte el Filósofo si la naturaleza de todo el universo tiene un Bien y un Sumo Bien, esto es, un fin propio, como algo separado de él mismo, o lo tenga en el orden de sus partes, a la manera como el bien de alguna cosa es su forma" [4]. "Y responde que el universo tiene un Bien y fin de ambos modos. Tiene un bien separado, que es el Primer motor, del que depende el cielo y toda la naturaleza, como de un fin y bien apetecible. Y como todas las cosas,

[1] No hacemos más que seguir en su orden la luminosa argumentación de Santo Tomás. Citamos dando la numeración de los *Opuscula Philosophica* de Marietti, 1973, pero la traducción la tomamos del P. Victorino Rodríguez, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Fuerza Nueva, Madrid 1978.

[2] Aristóteles, *Metafísica*, l. XII, c. 10, 1075a11.

[3] In XII Metaph. lect. 12, n. 2627.

[4] Ibid. n. 2628.

que tienen un único fin, deben convenir en el orden a ese único fin, es necesario que en las diversas partes del universo se halle cierto orden. Y así el universo tiene [como fin] tanto el Bien separado [fin extrínseco] como el bien del orden [fin intrínseco]" [1]. Por lo tanto, la misma distinción habrá que establecer para el gobierno de un estado.

Santo Tomás lo explica con una sencilla comparación. El verbo «gobernar», del latín *gubernare* y éste del griego κυβερνάω, significa, en su primera acepción, dirigir una nave (de allí que al timón se lo llame *gubernaculum*, *gouvernail* en francés), y el gobierno de la nave nos ilustra acerca del gobierno del estado. "Así se dice que la nave es gobernada cuando por la pericia del capitán es rectamente conducida ilesa al puerto deseado. Por lo tanto, si una cosa está ordenada a un fin exterior a ella, como la nave al puerto, el deber del gobernante es no sólo conservarla ilesa, sino conducirla, además, a su fin. Pero si se tratase de una cosa, cuyo fin no estuviese fuera de ella, la preocupación del gobernador no sería otra que conservarla inmune en su perfección" (n. 813). Ahora bien, lo único que no tiene un fin exterior es Dios, que es el fin de todas las cosas. Por lo tanto, el Estado y todas las demás cosas tienen un fin intrínseco, su propia perfección, y un fin extrínseco, el puerto de salvación que es Dios.

La distinción es demasiado importante (y la comparación con el gobierno de la nave muy jugosa) como para no detenernos un instante. El fin intrínseco es el *bien común inmanente*, y el fin extrínseco el *bien común trascendente*. "Siguiendo con la analogía nave-Estado – comenta el Padre Victorino Rodríguez –, se distingue el bien común inmanente o interior a la nave (cometido de los distintos funcionarios) y el bien común trascendente o exterior, que es el puerto de llegada, al que mira principalmente la autoridad superior. El bien común inmanente al Estado está integrado de distintos bienes que necesitan todos y cada uno de los ciudadanos para el desarrollo integral de su vida: salud, bienes de consumo, bienestar, cultura, virtud. El bien común trascendente es Dios, felicidad común de todos los hombres, principio y fin de todo bien, el *Bonum simpliciter*, el Bien Sumo y pleno sin complejidad alguna, al que están llamados todos los hombres por gracia de Dios" [2].

---

[1] Ibid. n. 2629.

[2] Victorino Rodríguez OP, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, p. 131. Si el capitán del Titanic sólo se preocupara por el bienestar de los pasajeros durante el viaje y no prestara atención a los obstáculos que se interponen en su camino al puerto, puede pasarle lo que le pasó. Y así también les va a pasar a los gobernantes que sólo miren el bien común inmanente de sus ciudadanos, que estén gordos y sanos y que convivan en paz, sin molestarlos en nada para evitar los obstáculos que pudieran interponerse para llegar al puerto de la Salvación, bien común trascendente: Terminarán hundiéndose todos en el abismo insondable del infierno.

Aclaremos también que fin *simpliciter* es sólo el fin trascendente o extrínseco. En la Suma, Santo Tomás establece una precisa distinción que, con algunos matices, se identifica con la distinción entre fin extrínseco e intrínseco. Al hablar del último fin del hombre, enseña que en cierto sentido es el mismo que el de toda creatura, y en cierto sentido no: "Fin se dice de dos maneras: «*cuius*» (del cual) y «*quo*» (por el cual); esto es, como [es fin] la cosa misma (*ipsa res*) en la que se halla la razón de bien, y [como también es fin] el uso u obtención de esa cosa. Como si dijéramos que el fin del movimiento del cuerpo pesado es el lugar inferior *ut res*, como cosa, o que es estar en el lugar inferior, *ut usus*, como uso; o que el fin del avaro es el dinero *ut res*, o la posesión del dinero *ut usus*. Si hablamos, por lo tanto, del último fin del hombre en cuanto a la cosa misma que es fin, así todas las demás cosas convienen en el último fin del hombre, porque Dios es el último fin del hombre y de todas las demás cosas. Pero si hablamos del último fin del hombre en cuanto a la consecución del fin, así las criaturas irracionales no comulgan en este fin del hombre" [1]. Del hombre, entonces, puede decir que tiene como fin último a Dios y a la beatitud, pero Dios *ut finis cuius* (*como fin del cual* se goza) y la beatitud *ut finis quo* (*como fin por el cual* se posee el bien). Y es evidente, por lo dicho, que sólo el «*finis cuius*» es fin *simpliciter dicto*, aquel bien que se busca y quiere, mientras que el «*finis quo*» es fin *secundum quid*, pues se dice fin sólo en cuanto que es consecución u obtención del fin: "*Beatitudo nominat adeptionem ultimi finis*: la beatitud designa la consecución del fin último" [2]. La misma denominación usada por Santo Tomás indica esto, porque si al fin *simpliciter* lo llama fin «*cuius*», es porque responde a la definición misma de fin que da Aristóteles: "*Id «cuius» causa aliquid fit*" [3].

Esta distinción se identifica con la anterior entre fin extrínseco e intrínseco si tenemos en cuenta que la última perfección de una cosa no consiste sólo en la integridad de su forma, sino también y sobre todo en la acción por la que alcanza el fin. Muchas veces Santo Tomás distingue una triple perfección intrínseca en las cosas: "Hay una triple perfección de cada cosa: la primera, según que es constituida en su ser; la segunda, en cuanto se le añaden algunos accidentes necesarios para la perfección de su operación; la tercera perfección de algo consiste en que alcance alguna otra cosa como fin" [4]. Así entonces un filósofo podrá decir que el

---

[1] I-II, q. 1, a 8.

[2] Ibid.

[3] Aristóteles, *Física*, l. II, c. 3, 194b32.

[4] I, q. 6, a. 3: "Perfectio autem alicuius rei *triplex* est. *Prima* quidem, secundum quod in suo esse constituitur. *Secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam

fin último (intrínseco) de la generación de un hombre, es que comience a ser como persona. También podrá decir que el fin último (intrínseco) de la persona humana es alcanzar la perfección de las virtudes intelectuales y morales. Y de manera absoluta puede decir que el fin último (intrínseco) del hombre consiste en el ejercicio de las virtudes en la contemplación de Dios, que es donde está su felicidad o beatitud. Si volvemos al ejemplo de la nave, habíamos dicho que el fin intrínseco consistía en conservarla sin daño en la perfección de su ser, pero este todavía no podría ser considerado último «*finis quo*». El fin último *ut quo* consiste en alcanzar el puerto, perfección intrínseca última de la nave que se halla en su buen uso.

Todas estas cosas que decimos del fin del hombre, también hay que decirlas del fin del Estado. El fin último de todas las cosas, fin «*cuius*» o extrínseco o trascendente, es el mismo para todas: Dios. Y la consecución de este fin, que se da en modo diverso para las diversas cosas, y en lo que todas las cosas encuentran su última perfección (en acto segundo o en el orden de la acción), puede también decirse fin en cierto sentido, como fin «*quo*»; éste es, entonces, el fin intrínseco último *simpliciter dicto*. Pero también puede decirse fin intrínseco último en cierto sentido, *secundum quid*, a la perfección que hace apta a la cosa (en acto primero o en el orden del ser) para alcanzar el último fin «*cuius*». Esta perfección, última *secundum quid*, esto es, sólo en el orden del ser, para el hombre es la virtud, y para la multitud el orden virtuoso del Estado. Y la perfección intrínseca última *simpliciter*, esto es, en el orden de la acción, es para el hombre la contemplación y alabanza divina, y para el estado es el ejercicio del culto público – ya volveremos sobre esto más de una vez –.

FIN ÚLTIMO	**Fin *secundum quid*: «*quo*» o intrínseco**		**Fin último *simpliciter* «*cuius*» o extrínseco**
	***secundum quid* último (*esse*)**	***simpliciter* último (*agere*)**	
Navío	aptitud para navegar	arribo al puerto	Puerto
Hombre	ciencia y virtud	contemplación y alabanza	Dios
Estado	salud, riqueza, cultura y virtud	ejercicio del culto público	Dios

perfectam operationem necessaria. *Tertia* vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem".

Hagamos una saludable advertencia, aún a riesgo de adelantarnos en nuestro asunto, para evitar un disimulado escollo (siguiendo náuticos). Algunos dicen, sin más, que el fin del poder político (y de su orden) es el bien inmanente, y el del poder eclesiástico (y su orden) el bien trascendente. Pero está mal dicho, porque los fines «*cuius*» y «*quo*» son dos aspectos *inseparables* de la finalidad, pues aquél es el fin propiamente dicho y éste es lo que se requiere para alcanzarlo. Como señalaba Santo Tomás en el artículo de la Suma citado más arriba, todas las cosas tienen a Dios como fin último propiamente dicho («*cuius*», trascendente, extrínseco). De allí que:

– Decir que el Estado no tiene como fin último a Dios, es como decir que no es ninguna cosa y no tiene realidad. Pero cada cosa alcanza a Dios de una manera diferente, según su naturaleza, encontrando en ello su última perfección (fin «*quo*», inmanente, intrínseco).

– Decir que la Iglesia tiene como único fin el trascendente, Dios, y suponer que no tiene ningún fin inmanente, es como decir que es una realidad puramente divina y no tiene nada que hacer aquí sobre la tierra y en los hombres, pues supuestamente no se propone ningún perfeccionamiento intrínseco por el cual («*quo*») alcanzar a Dios.

Esta distinción, entonces, entre fin inmanente y trascendente no es para aplicarla, sin más, a la distinción entre los fines del poder eclesiástico y político. Ambos poderes tiene el mismo fin trascendente, Dios, pero distintos fines inmanentes, pues la perfección a la que el poder político lleva a la multitud, es distinta y subordinada a la perfección que les alcanza el poder eclesiástico.

Capítulo 2

La doctrina de Cristo Rey (causa eficiente)

De la naturaleza de los fines podemos colegir la condición de las potestades que los persiguen. Aquí hará falta hacer otras distinciones suplementarias respecto a los fines en razón de las limitaciones de los hombres que deben procurarlos. Desarrollaremos dos puntos: primero, por qué sólo Jesucristo podía asumir las funciones de rey; segundo, cómo delegó estos poderes en los hombres.

A. Jesucristo Sacerdote y Rey

I. Subordinación de fines y ministerios

La diversidad de fines que supone toda empresa humana implica múltiples cuidados, por lo que "quizás convenga – sigue diciendo Santo Tomás en el *De regimini principum* – que uno sea quien se ocupe de la conservación de las cosas en su propio ser [fin intrínseco], y otro quien se preocupe de alcanzar una mayor perfección [fin extrínseco]: como se ve claramente en el caso de la nave, de donde hemos tomado la analogía del gobierno. Efectivamente, mientras el carpintero se ocupa en restaurar las averías, el piloto atiende a la dirección de la nave hacia el puerto" (n. 814). Evidentemente, se le hace difícil al hombre atender a muchas

cosas a la vez. Aquí ya Santo Tomás nos anuncia la conveniencia de distinguir los ministerios eclesiástico y político.

"Esto mismo se verifica en la vida del hombre" (n. 814). Si el hombre no tuviera otro fin fuera de él mismo, para conservarse inmune le bastaría que lo gobierne un médico para su salud, un ecónomo para su alimentación, un maestro para su ciencia y un preceptor para su virtud. "Pero existe otro bien extrínseco al hombre mientras vive en este mundo, esto es, la bienaventuranza última, que consiste en la fruición de Dios, esperada después de la muerte. Por consiguiente el cristiano, para quien Cristo adquirió con su sangre aquella bienaventuranza, y recibió con el Espíritu Santo la garantía de su consecución, necesita otra asistencia espiritual para ser conducido al puerto de la salvación eterna, cuidado que suministran a los fieles los ministros de la Iglesia de Cristo" (n. 815).

Ahora bien – aquí Santo Tomás pone lo que podríamos llamar el primer principio del orden político, que lo conecta con el orden ético o moral –, "*idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius*: el juicio que se hace sobre el fin del hombre hay que hacerlo también sobre el fin de la sociedad" (n. 816). Porque sería ridículo que el hombre se reuniera en sociedad para alcanzar otros fines que aquellos que interesan al hombre mismo. Este principio fundamenta la analogía que venimos estableciendo entre los poderes públicos, eclesiástico y político, y las virtualidades del hombre justo, gratuitas y naturales.

Si el fin del hombre, entonces, fuera un bien existente en él mismo, es decir *inmanente*, el fin de la sociedad consistiría en alcanzarlo para todos y permanecer en él. Por lo tanto:

– si el fin último fuera la salud, el rey tendría oficio de médico;

– si fuera la riqueza, el rey debería ser ecónomo;

– si fuera la ciencia, el rey sería profesor.

Todos estos bienes son necesarios para la sociedad, pero de los bienes intrínsecos el principal es la virtud, al cual todos los demás se deben subordinar: "Parece más bien que el fin de los hombres congregados en sociedad es vivir virtuosamente. Porque los hombres se unen en sociedad para vivir bien, cosa que no podría conseguir cada uno viviendo aislado. Ahora bien, la auténtica buena vida es la que es conforme a la virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad" (n. 817). De manera que el rey debe procurar que la multitud lleve vida virtuosa, y si pone un ministro de educación para la ciencia, uno de economía para la riqueza y uno de salud, deberá cuidar que cada ministro tanto procure estos bienes cuanto convienen para establecer la sociedad en la virtud y mantenerla en ella.

"Sin embargo, como el hombre viviendo virtuosamente se ordena a un fin ulterior, que consiste en la fruición de Dios, es necesario que la sociedad tenga el mismo fin que el hombre individual. Por consiguiente el último fin de la sociedad no es vivir virtuosamente, sino llegar a la fruición de Dios *por medio de* la vida virtuosa" (n. 817). Es claro que el fin último *simpliciter* de la sociedad es Dios. La vida virtuosa no es más que el último fin «*quo*», *por medio del cual* la multitud se hace apta para gozar de Dios.

II. El oficio del rey

"Si fuese posible conseguir este fin – continúa Santo Tomás – con las solas fuerzas de la naturaleza, sería función obligada del rey dirigir los hombres a su consecución, pues entendemos por rey aquel a quien se encomienda la responsabilidad de todo el gobierno en las cosas humanas" (n. 818). Como observa el Padre Victorino Rodríguez, "en la hipótesis de un último fin natural y de una religión natural, el príncipe tendría la responsabilidad directa de ésta para la consecución de aquél" [1]. Porque – como ya se indicó – en el orden natural, en el que no se dan las virtudes teologales, la reina de todas las virtudes morales y a la que todas las demás se deben ordenar, es la virtud de religión [2]. De allí que la función principal del rey no sería sólo tener un pueblo rico, sano, sabio y honesto, sino sobre todo religioso, y la actividad principal, a la que deberían ordenarse todas las demás actividades del Estado, sería el culto público de Dios. Esto, que para los antiguos era evidente, para los liberales oídos modernos suena muy raro.

"Y tanto más sublime es la función de gobierno cuanto a más alto fin se ordena, pues siempre aquel a quien corresponde cuidar del último fin ordena a los encargados de las cosas subordinadas al último fin, como el capitán de la nave, a quien corresponde disponer la navegación, ordena al constructor de la nave cómo ha de ser ésta para que resulte apta para tal travesía, o el militar que usa las armas ordena al armero qué armas ha de hacer" (n. 818). La multitud de funciones que supone el gobierno del Estado, aconseja – dijimos – la división de funciones.

---

[1] Victorino Rodríguez OP, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, p. 137.

[2] II-II, q. 81, a. 7: "Las cosas concernientes al fin toman su bondad del orden al fin; y por eso, cuanto más próximas están al fin, tanto mejores son. Pero las virtudes morales tienen por objeto las cosas que se ordenan a Dios como al fin. Y la religión se acerca a Dios más que las otras virtudes morales, en cuanto obra lo que se ordena directa e inmediatamente al honor divino. Y por esto la religión tiene la preeminencia sobre las demás virtudes morales".

Ahora bien, es evidente que no será rey aquel que tenga una función inferior, como el ecónomo, porque por necesidad de la misma función, el que lleva adelante la función superior debe mandar a los que cumplen las inferiores. Santo Tomás trae el claro ejemplo de las diferentes artes subordinadas. Los artefactos están hechos para su uso, de manera que los que usan de ellos tienen una función principal que los que los hacen, de allí que el usuario sea superior y mande. El constructor de navíos posee un arte que no domina el marino, y seguramente tiene mucha más riqueza que éste, pero el marino es el que sabe qué tipo de navíos se necesitan para los diferentes mares, y por lo tanto es el que ordena al constructor lo que debe hacer. Por lo mismo, aunque sean diversas personas las que cumplan las distintas funciones necesarias para el gobierno de la multitud, debe ser rey el que cumple la función principal, pues las funciones de los demás deben subordinarse a la de él. En el hipotético caso, entonces, de un reino con fin puramente natural, debe ser rey aquel que atiende a la relación de la sociedad con Dios, por medio de la sabiduría teológica y del ejercicio de la religión. Y todos los demás deben ser sus ministros y responder a sus órdenes.

III. Una Realeza Teándrica

"Mas como el hombre no consigue el fin último, que consiste en la fruición de Dios, por las fuerzas humanas, sino por la gracia de Dios, según dice San Pablo, en Rom 6, 23: «La vida eterna por la gracia de Dios», la conducción a aquel fin no es cosa de gobierno humano sino divino. Por consiguiente tal gobierno pertenece a aquel rey que es no solamente hombre, sino también Dios, es decir, a nuestro Señor Jesucristo, que, haciendo a los hombres hijos de Dios, los introdujo en la gloria celeste. Este es, por tanto, el dominio que le ha sido dado, que no se acabará, por lo cual en la Sagrada Escritura se le llama no sólo sacerdote, sino también rey, al decir de Jeremías 23, 5: «Como verdadero rey reinará prudentemente»" (n. 818-819).

La argumentación de Santo Tomás es impecable. El hombre dotado de naturaleza y gracia tiene un único fin, no natural sino sobrenatural; y todos los bienes de naturaleza deben estar subordinados al movimiento de la gracia, de modo que no busque la salud, ni la riqueza, ni la ciencia, ni siquiera la virtud sino *tanto cuanto* – como dice San Ignacio – le sirve para alcanzar la gloria eterna: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?" [1]; porque el fin último es razón for-

[1] Mt 16, 26.

mal y regla de todos los fines intermedios. Y como *idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius*, de allí que el fin al que necesariamente debe ordenarse el buen gobierno de un estado, es disponer la multitud de manera que entre en el Reino de Dios.

Supongamos, entonces, que nos encontramos con reyes supuestamente capaces de llevar a sus pueblos a las virtudes naturales, mas esto no sería suficiente para la salvación, pues para ello necesitan las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. Pero nos encontramos también con otro Rey único capaz de elevarnos por la gracia al encuentro con Dios. ¿Quién deberá ser rey de quién? ¿Acaso no debe serlo aquel único capaz de cumplir con la función superior? Como explicaremos más adelante, el primer principio y ley de *legitimidad* de un gobierno está en el orden al bien común. Nunca podrá decirse legítimo un gobierno que no es capaz de realizar el bien común. Por lo tanto, como Jesucristo es el único Capitán de navío capaz de conducir la embarcación al puerto de la eterna salvación, Él debe ser el Rey que ordene a los reyes de este mundo cómo deben construir y mantener las naves de los estados para que sean aptas para tal travesía.

Agreguemos, además, que tampoco los reyes de este mundo pueden cumplir con su función de establecer a los hombres en las virtudes morales si sus pueblos no son vivificados por la gracia de Nuestro Señor, porque, como el fin al cual el Creador nos ordenó es sobrenatural y no natural, la naturaleza humana sin la gracia está herida, y no puede alcanzar la perfección de las virtudes por sus solas fuerzas, sin la curación y elevación de la gracia cristiana.

B. Distinción y subordinación de los dos ministerios político y eclesiástico

I. Distinción y delegación de poderes

Establecido lo anterior, Santo Tomás señala cómo Cristo, en su sabiduría, quiso distinguir los dos ministerios de lo espiritual y lo temporal: “La administración de este reino, a fin de no confundir las cosas terrenas y las cosas espirituales, ha sido encomendada, no a los reyes terrenos, sino a los sacerdotes, y principalmente al Sumo Sacerdote, sucesor de Pedro, Vicario de Cristo, que es el Romano Pontífice, a quien han de obedecer, como al mismo Jesucristo, todos los reyes del pueblo

cristiano. Pues a él, a quien pertenece el cuidado del último fin, han de estar subordinados aquellos a quienes incumbe el cuidado de los fines anteriores, y por él han de ser dirigidos" (n. 819).

El sacerdocio se ocupa de las cosas que hacen inmediatamente al servicio de Dios, en especial del culto, de manera, entonces, que en un reino donde se pone el servicio de Dios por sobre todas las cosas, como debe ser, la función principal es la sacerdotal, y los sacerdotes están por sobre los reyes. Pero en aquellos reinos que no están sanados por la gracia divina, se ponen en primer lugar los bienes terrenos y temporales, y sólo se recurre a Dios en la medida en que parece convenir a los bienes temporales. En estos casos, por lo tanto, se entiende que los sacerdotes estén subordinados a los reyes: "Dado que el sacerdocio de los gentiles y todo su culto divino era para adquirir bienes temporales, que se ordenan al bien común de la sociedad, cuyo cuidado incumbe al rey, era natural que los sacerdotes de los gentiles estuviesen sujetos a los reyes. Es más, como en la antigua ley los bienes que se prometían al pueblo religioso, a conceder, no por los demonios, sino por el verdadero Dios, eran terrenos, por eso se lee en la Antigua Ley que entonces los sacerdotes estaban sometidos a los reyes. Pero en la Nueva Ley el sacerdocio es más alto, puesto que por él los hombres son conducidos a los bienes del cielo: de ahí que en la Ley de Cristo deban los reyes estar bajo la dirección de los sacerdotes" [1].

Nuestro Señor, entonces, dejó encargado el cuidado del fin último a la jerarquía eclesiástica; mientras que la búsqueda de fines intermedios, en especial de la justicia o vida virtuosa de la multitud, y también de los bienes de cultura y prosperidad [2], quiso que permaneciera como tarea de los césares políticos. Pero si decimos que éstos deben subordinarse a aquellos, ¿no estamos estableciendo una perfecta teocracia sacerdotal? ¿En qué queda entonces la advertencia de Jesucristo, para que se dejara al César lo que es del César?

Aquí conviene traer a cuenta una simple pero importante aclaración que Santo Tomás había hecho en otra parte [3] y no creyó necesario referir en el *De regimine principum*, dedicado especialmente al oficio de los

---

[1] *De regimine principum*, n. 820. Como se dijo más arriba, los reinos gentiles se hallaban en estado análogo al de pecado mortal, y el culto de sus sacerdotes se rendía a los demonios, como lo da a entender en el texto Santo Tomás. Pero el estado del reino de Israel, constituido por la Ley de Moisés, debe compararse más bien al de infancia, en que se lleva al niño a la virtud verdadera por recompensas temporales, pues todavía no es capaz de elevarse al amor del Bien supremo.

[2] Por usar la clasificación referida por Ottaviani que, si en la prosperidad incluimos riqueza y salud, coincide perfectamente con la de Santo Tomás.

[3] In II Sent., dist. 44, expositio textus.

reyes. Porque hay dos maneras como la autoridad suprema puede delegar poderes:

– La *primera* consiste en delegar en el ministerio superior la potestad completa, de modo que éste, a su vez, subdelegue sus poderes al ministerio inferior. Según este procedimiento, el ministro superior conserva el dominio y la responsabilidad sobre todo lo que hace el inferior, y es aquél quien rinde cuentas de todas las cosas ante la autoridad suprema. Esta es la manera en que el ministerio del Papa sobre toda la Iglesia domina sobre el ministerio de los obispos en sus diócesis y el de éstos sobre los curas en sus parroquias; y es también el modo como la autoridad civil del gobernador está por encima de la de sus ministros. En esta situación, cuando se da un conflicto de mandatos, el súbdito debe obedecer siempre al ministro superior, desoyendo al inferior, pues éste está siempre bajo la autoridad de aquél [1].

– La *segunda* manera es que la suprema autoridad delegue ella misma, de manera directa e inmediata, los poderes a cada ministerio, de modo que el ministro inferior no debe rendir cuentas de su gestión al ministro superior, sino directamente a la cabeza suprema, teniendo ambos ministerios jurisdicciones separadas. El ministro inferior deberá subordinar su acción en cuanto a todas aquellas cosas que pertenecen al ministerio superior, pero el ministro superior no deberá meter sus narices en las cosas propias del inferior, pues no ha sido hecho responsable de la conducta de este último. En esta segunda situación, si se da un conflicto de mandatos, el súbdito debe considerar en qué ámbito se da el conflicto, porque si la materia sobre la que se está mandando pertenece al oficio del ministro inferior, entonces el súbdito deberá desoír al ministro superior – por superior que sea – y obedecer al inferior, porque en ese ámbito o materia sólo el ministro inferior representa a la cabeza suprema [2].

---

[1] In II Sent., dist. 44, expositio textus: "La potestad superior e inferior pueden tenerse de dos modos. [*Primero*] de tal manera que la potestad inferior tiene origen totalmente en la superior, y entonces toda la virtud de la inferior se funda sobre la virtud de la superior, y entonces debe obedecerse la potestad superior más que la inferior *simpliciter* y en todo; como también en las cosas naturales la causa primera influye más sobre lo causado por la causa segunda que la misma causa segunda; y así se tiene la potestad de Dios respecto a toda potestad creada; como también la potestad del emperador respecto a la del procónsul; y también la potestad del Papa respecto a toda potestad espiritual en la Iglesia. Porque los grados de las diversas dignidades en la Iglesia son dispuestos y ordenados por el mismo Papa; por lo que su potestad es cierto fundamento de la Iglesia, como se ve en Mt 16. Por lo tanto, en todo hay que obedecer más al Papa que al obispo o al arzobispo, o que al abad el monje, sin distinción alguna"

[2] Ibíd. "Mas también la potestad superior y la inferior pueden tenerse [*segundo*] de tal manera que ambas se originen de una potestad suprema, que subordina una a la otra según su voluntad; y entonces una no es superior a la otra sino en aquello en lo que ha

Pues bien – aquí está el meollo de todo este asunto –, Jesucristo constituyó los ministerios apostólico y político de la segunda manera explicada y no de la primera [1]. Porque no quiso que su Vicario en la tierra del ministerio superior, el Papa, quedara directamente a cargo también de los asuntos políticos, lo que hubiera obstaculizado gravemente su oficio espiritual. Por eso dejó que las potestades políticas se siguieran estableciendo según las diversas leyes y costumbres legítimas de cada pueblo, como lo exija cada situación, y que cada gobernante respondiera inmediatamente ante Cristo del cumplimiento de su función. Por lo tanto, por expresa voluntad de Cristo, la potestad política no deriva directamente de la eclesiástica, sino que ambas provienen inmediatamente, aunque por distinto modo, de Jesucristo Sacerdote y Rey. El Papa, entonces, no tiene jurisdicción directa sobre los asuntos temporales, y debe «dar al César lo que es del César», salvo cuando lo exige el bien común espiritual. Y el fiel cristiano, por fiel que sea, en los asuntos estrictamente políticos, deberá obedecer al César más que al Papa. Mas ¡cuidado!, que es muy difícil juzgar en qué medida los asuntos políticos afectan el bien común espiritual, y este juicio le pertenece al Papa, que además posee el carisma de la infalibilidad para determinarlo.

II. Conveniencia de la distinción de poderes

¿Por qué convenía establecer la distinción de los poderes sacerdotal y regio con jurisdicciones separadas? Para responder a esta cuestión hay que tener en cuenta que la gracia puede dominar la naturaleza en mayor o menor grado, y a cada uno de estos grados le corresponde un estado distinto de los oficios de sacerdote y rey:

1º La gracia puede dominar totalmente todos los movimientos de la naturaleza, ya sean espirituales, sensibles, vegetativos o corporales, co-

---

sido prepuesta sobre la otra por la potestad suprema; y sólo en esos puntos hay que obedecer más a la superior que a la inferior. De este modo se tienen las potestades del obispo y del arzobispo, que descienden de la potestad del Papa".

[1] Ibid. ad 4: "La potestad espiritual y la secular provienen ambas de la potestad divina; y por consiguiente, la potestad secular está sometida a la espiritual en todo aquello en que ha sido subordinada por Dios, esto es, en aquello que pertenece a la salud del alma; y por lo tanto, en esto hay que obedecer más a la potestad espiritual que a la secular. En aquello que pertenece al bien civil debe obedecerse más a la potestad secular que a la espiritual, según Mt 22, 21: «Dad al César lo que es del César». Salvo que la potestad espiritual se conjugue con la potestad secular, como en el Papa, que tiene la cima de ambas potestades, esto es, la espiritual [en todo el mundo] y la secular [en el imperio romano, ahora apenas en la república vaticana], habiéndolo así dispuesto Quien es Sacerdote y Rey, Sacerdote *in aeternum*, según el orden de Melquisedec, Rey de reyes y Señor de señores, cuya potestad no será quitada ni su Reino destruido por los siglos de los siglos. Amén".

mo será en el futuro para los Santos después de la resurrección [1]. En el glorioso Reino de Dios no serán necesarios ministerios sacerdotales ni reales, porque cada individuo será sacerdote y rey en Cristo por la perfección de la ciencia y del amor, que hace inútil toda ley: "*Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes*: y nos hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes" [2].

2º La gracia puede dominar totalmente los movimientos espirituales y sensibles, y sólo parcialmente los vegetativos y corporales, como fue en el pasado para los justos con justicia original antes del pecado [3]. En este estado era necesario el poder político, porque no todos tendrían la misma sabiduría respecto a los bienes comunes [4]; pero no hubiera sido necesario el ministerio de mediación sacerdotal, porque la gracia se comunicaba directamente por el matrimonio, y el pecado no había cerrado el acceso inmediato del hombre a Dios [5].

3º La gracia puede dominar mucho los movimientos espirituales, poco los sensibles y nada los vegetativos y corporales, como es al presente para los justos con justicia cristiana después del pecado. En este estado son necesarios ambos ministerios, y convenía que estuvieran separados. Y es bueno saber por qué.

La constitución de los órdenes eclesiástico y político en independencia jurídica fue una extremadamente sabia medida prudencial de Jesucristo, que responde al diferente dominio que tiene la gracia sobre

---

[1] En el cuerpo glorificado no se mueve ni una molécula con movimiento propio si no es gobernado por el espíritu; por eso la carne participará de la incorruptibilidad de los hábitos infusos.

[2] Apoc. 5, 10. Esto se comprenderá mejor cuando hayamos tratado de la causa formal de la autoridad, en la próxima parte.

[3] Por la perfección de la gracia santificante, Adán tenía completamente sometido su espíritu a Dios y sus pasiones al espíritu. Aunque la gracia no llegaba a dominar también lo corporal como en los cuerpos glorificados, a través de los dones preternaturales podía impedir el dolor, la enfermedad y la muerte corporal.

[4] In II Sententiarum, dist. 44, q. 1, a. 3 ad 5 et corpus: "No convenía que en el estado de inocencia no hubiera gobierno, porque aquel estado era todavía estado de viadores, y en este estado es necesario el gobierno por el que uno es dirigido por otro... El gobierno se establece: 1º para dirigir a los súbditos en lo que se ha de hacer y 2º para suplir los defectos, de modo que los pueblos sean defendidos por los reyes; también 3º para corregir las costumbres, castigando a los malos e induciendo coactivamente a los actos de las virtudes. Pero como antes del pecado nada habría que pudiera dañar al hombre, ni la voluntad de nadie se opondría al bien; por lo tanto, en el estado de inocencia el gobierno no se establecería en cuanto a los dos últimos usos, sino sólo en cuanto al primero, que consiste en dirigir en lo que se ha de hacer y saber, según que uno estuviera más dotado que otro de mayor sabiduría y mayor luz del intelecto".

[5] Por eso se dice que los reyes están sometidos al Papa «*ratione peccati*», expresión tomada a San Ambrosio e incorporada al magisterio pontificio.

la carne y el espíritu. Si la gracia del bautismo sujetara la concupiscencia otorgando un estado semejante al de la justicia original, el poder eclesiástico podría gobernar aún en las cosas temporales – a la manera de las primeras comunidades de cristianos – sin riesgo de que los prelados se convirtieran en tiranos y sin necesidad de recurrir a la coerción violenta, cosas todas inconvenientes para los que gobiernan como vicarios inmediatos de Jesucristo. Pero como la gracia del bautismo no impide la rebeldía de las pasiones, fue conveniente dejar al César lo suyo, de manera que el poder eclesiástico dirija, confirme y corrija los poderes políticos – como la gracia lo va haciendo con las pasiones –, dejando en las manos de estos últimos el *trabajo sucio* [1]. No quiere decir esto que Dios sea pacifista, pues bien sabido tenemos que es el más severo de los jueces; pero dada nuestra inclinación a la crueldad y al orgullo, en el Nuevo Testamento nos ha querido dar el más perfecto ejemplo de mansedumbre y humildad.

Los motivos, entonces, por los que Cristo quiso que se distingan los oficios sacerdotal y real, son análogos a los que hubo para que la gracia del bautismo no extinga la concupiscencia:

- Así como "el bautismo tiene el poder de quitar todas las penalidades de la vida presente, sin embargo no las quita en este mundo, sino que por su virtud serán quitadas de los justos en la resurrección. Y esto con razón" [2]:

1) Para que así como Cristo en su vida terrena tuvo plenitud de gracia y verdad en su alma, pero quiso tener un cuerpo pasible para alcanzar la gloria por la pasión; así también sus miembros se conforman con El, teniendo gracia en el alma y cuerpo pasible, para compadecer y ser conglorificados con El.

2) "A fin de que el hombre, combatiendo contra la concupiscencia y las otras pasiones, recibiese la corona de la victoria".

3) Para acercarse al bautismo por amor a Dios y no por la impasibilidad en la presente vida.

- Así también los caracteres sacramentales por los que la sociedad eclesiástica participa del Sacerdocio de Cristo, tanto el activo del orden como los pasivos del bautismo y la confirmación, podrían ser principios de carismas capaces de establecer un gobierno temporal que asegure una perfecta paz aún en esta vida, como lo establecerá de hecho la glo-

---

[1] Dejaremos que Platón nos explique más en detalle este punto. Cf. el capítulo segundo de la tercera parte.

[2] III, q. 69, a. 3. Resumimos las tres razones que da Santo Tomás en este lugar.

ria después de la resurrección; pero Cristo, en su sabiduría, no ha querido que así sea por razones análogas a las indicadas:

1) Como en Cristo, la Iglesia tiene infalible potencia de enseñar y santificar en el orden espiritual, pero es débil en el orden temporal, debiendo alcanzar la gloria por la pasión: "Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el Reino de los cielos" [1].

2) Para merecer el Reino de Dios por el combate espiritual con los reinos de los hombres y los poderes de las tinieblas.

3) Para que los pueblos no quieran pertenecer a la Iglesia sólo por la paz temporal.

Por estas razones, Nuestro Señor comunicó a su Vicario y a la jerarquía sacerdotal los carismas necesarios para cumplir sus funciones sólo en el orden espiritual, dejando que el orden temporal siga siendo regido por las autoridades políticas instituidas según los diversos modos legítimos naturales; aunque ofreciéndoles por medio del poder eclesiástico la sabiduría y gracia necesarias como para elevar los poderes políticos a que puedan cumplir adecuadamente sus fines; sabiduría y gracia que pueden alcanzar o rechazar según su buena o mala voluntad.

III. Complementariedad de los dos poderes

Naturaleza y gracia se unen en el justo como potencia y acto, como coprincipios de algo *simpliciter* uno. Este aspecto queda más claro en la analogía con el cuerpo y el alma, pero el teólogo debe afirmarlo con semejante necesidad también en este caso. Decir que el hombre caído del estado de gracia conserva su naturaleza como algo completo en su orden, es caer en la herejía pelagiana. Dios podría haber creado al hombre en un orden completamente natural; pero como quiso elevarlo al fin sobrenatural, instituyó la naturaleza no como principio completo, sino como coprincipio potencial que necesita la gracia como su complemento actual. Así como la animalidad en los brutos y en el hombre se predica unívocamente pero no es la misma, porque en los brutos está cerrada en sí misma, mientras que en el hombre está abierta a lo espiritual como sujeto material e instrumento del alma racional; de manera semejante, aunque la naturaleza humana no dejaría de decirse unívocamente tal en ambos órdenes, sin embargo no tendría el mismo modo en el orden puramente natural que el que tiene en el orden sobrenatural que-

[1] Mt 5, 10.

rido por Dios, en que está abierta a la recepción y movimiento de la gracia. Decir que el hombre sin gracia es un hombre naturalmente completo, es como decir que el hombre que perdió su alma espiritual no es un cadáver sino un bruto perfecto.

Un teólogo no tomista podrá discutir la explicación que damos, pero no puede poner en duda que la naturaleza humana después del pecado ha quedado «herida» [1], herida que implica una muerte espiritual, porque es incapaz de ordenarse por sí misma al fin último natural, que consiste en amar a Dios por sobre todas las cosas [2].

Pues bien, en la realidad tal como la quiso Dios, la naturaleza necesita ser complementada por la gracia para ordenarse con ella y por ella al único fin último sobrenatural del hombre; por consiguiente, el poder político debe necesariamente ser complementado, como por forma y alma, por el poder eclesiástico para poder ordenarse al fin último de la sociedad humana. Y si no es vivificado por ella, es incapaz por sí mismo de ordenarse a su fin, pudiendo constituir solamente un cadáver de sociedad.

---

[1] Pío IX, *Singulari Quadam*, 9-12-1854: "Han olvidado ciertamente cuán grave y dolorosa herida fue infligida a la naturaleza humana por la culpa del primer padre, como que las tinieblas se difundieron en la mente, y la voluntad quedó inclinada al mal". Denzinger 1643.

[2] I-II, q. 109, a. 3.

Capítulo 3

Los órdenes eclesiástico y político (causa formal)

Hemos dicho que nuestro asunto es la subordinación del orden político al orden eclesiástico. Ahora bien, el orden en una multitud de cosas se establece con respecto a un principio. Y este principio se da de un modo primero en el que ordena y de otro modo segundo en los ordenados.

Por lo tanto, la manera más completa y comprensiva en que puede estudiarse el orden desde el punto de vista formal, es considerar el principio ordenador en su proyección del que ordena a los ordenados. Para el caso que nos ocupa, de órdenes sociales, el principio en el que ordena puede decirse que es la «autoridad», y en los ordenados es simplemente lo que se entiende por «sociedad». Consideraremos primero la relación entre la autoridad y la sociedad en general, para luego aplicar esas consideraciones a la subordinación de la autoridad y sociedad política a la autoridad y sociedad eclesiástica.

A. La autoridad como principio del orden social en general

I. Qué es la autoridad

Auctoritas, "autoridad", viene de *auctor*, "autor", que a su vez viene de *augeo, augere*, que significa "aumentar, desarrollar, crecer". El *auctor* es el que hace aumentar o crecer, y la *auctoritas* sería, en cuanto abstracto de *auctor*, el principio activo o potencia que lo hace capaz de acrecentar, aunque también se usa para designar al sujeto que posee tal potestad. Sin embargo, aunque *augere* se use para movimientos de toda especie, materiales y espirituales, *auctor* se ha usado con una connotación únicamente espiritual.

Auctor y *auctoritas* tiene, primera y más propiamente, una connotación *intelectual*. Tiene autoridad aquél que puede hacer crecer el conocimiento de los demás porque sabe, y su sabiduría sirve de argumento para la aceptación de su enseñanza. El «argumento de autoridad» es justamente el que hace aceptar una proposición no evidente, fundándose en la sabiduría del que la propone. La *autoridad intelectual*, entonces, es una *sabiduría reconocida*, cuya existencia es manifiesta, y por eso causa en el otro la docilidad intelectual, lo que le permite enseñarle y hacerlo crecer intelectualmente. Si alguien sabe, pero el otro no sabe que sabe, no tiene autoridad sobre él. Podrá enseñarle en la medida en que le demuestre lo que sostiene, pero no podrá valer el argumento de su autoridad. La autoridad intelectual, o sabiduría reconocida, implica una especial potestad de enseñar y hacer escuela.

La *auctoritas* tiene también, muy frecuentemente, una connotación *moral*. El *auctor* (según el primer significado del diccionario de Gaffiot), es el garante, que hace crecer la confianza. Tiene *autoridad moral* aquel que posee una *virtud probada*, reconocida, cuya conducta puede servir de ejemplo a la conducta de los demás. El que tiene autoridad moral o virtud reconocida, tiene entonces potestad para acrecentar la virtud en los demás. Pero si su virtud, por alta que fuera, no es reconocida por los demás, no se constituye en autoridad. La autoridad moral implica la potestad de justificar (si resumimos en la justicia toda virtud) y formar secta (grupo de seguidores de su conducta).

La *auctoritas* puede tener, finalmente, una connotación *social*, que mira especialmente la acción en orden a un bien común. La autoridad

paterna consiste en la natural potestad del padre para mandar en todo lo que hace al bien de la familia. Así también pasa con las autoridades del club de pesca o del municipio, respecto de los pescadores de tal río o de los habitantes de tal departamento, y en orden a los bienes de tales instituciones.

Pero consideremos más en detalle la autoridad social, que aparece como más compleja.

II. Los elementos de la autoridad social

Para que el hombre alcance algún bien debe, en primer lugar, conocerlo como tal; luego debe preferirlo a los demás bienes para tomarlo como fin; y finalmente tiene que obrar disponiendo los medios para procurarlo. Necesita *saber*, *querer* y *poder*. Cuando se trata de bienes comunes, esto es, de bienes que se procuran y poseen en comunidad, la que debe saber, querer y poder es la comunidad, para lo cual necesita normalmente ser unificada por la autoridad. La autoridad, entonces, debe cumplir una triple función: la de iluminar las inteligencias en orden al bien común, la de inclinar los corazones a su preferencia, y la de dirigir la acción común para procurarlo. *Triple función*, entonces, *de magisterio, de justificación y de gobierno*.

Para cumplir la función de enseñar, la autoridad debe tener, como elemento primero y fundamental, *autoridad intelectual*, por donde alcance potestad de mover las inteligencias. Para cumplir con la función de orientar los corazones al bien común (concordia social) debe tener, como segundo elemento, *autoridad moral*. Recién entonces podrá cumplir con su función de ordenar las acciones para procurar el bien común, potestad de gobierno que se funda en lo que se entiende como *autoridad social*. Aunque, como se sigue de lo que estamos diciendo, no hay que entender la autoridad social como un tercer elemento que se agrega a los anteriores, sino más bien como incluyendo a los anteriores como partes más formales suyas. La autoridad social es, más formalmente, una especie de autoridad intelectual, cargada de una especial autoridad moral, que se ordena al gobierno de la comunidad.

Como señalamos en el punto anterior, para constituirse como tal, la autoridad debe ser manifiesta y reconocida. En el caso de la autoridad social, esta nota de reconocimiento se suele denominar «legitimidad». La autoridad *legítima* es la que manifiestamente posee, *por definición*, la autoridad intelectual para enseñar, la moral para justificar y la social (en sentido estrecho) para gobernar. Si es legítima, posee esta triple potestad; si carece de alguno de estos elementos, no es legítima.

Consideremos cada una de estas funciones en particular, y finalmente veamos el asunto de la legitimidad.

III. La función de magisterio

La primera virtud que debe poseer la autoridad es un preclaro conocimiento del bien común. Si no consideramos una comunidad particular, como la de los pescadores del Paraná, sino la comunidad de los hombres en general, el nombre propio de la virtud intelectual que debe caracterizar a la autoridad es la «sabiduría». Porque la sabiduría es el hábito intelectual que "*considerat altissimas causas, unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus*: considera las causas altísimas, por las que convenientemente juzga y ordena acerca de todo" [1]. Y el que gobierna a los hombres debe considerar primeramente a Dios, primera causa y último fin de todas las cosas, y juzgar y ordenar todo respecto a Él.

Es verdad que no se trata solamente de la sabiduría puramente especulativa, que se queda en la consideración universal de las cosas, sino de una sabiduría que desciende hasta la comunidad concreta que se debe gobernar. Si consideramos las cosas desde un punto de vista puramente natural, la sabiduría de la que hablamos es fundamentalmente la *teología filosófica* o *metafísica*, por la que se conoce sobre todo el fin último, el Bien trascendente, y el orden universal y necesario de las cosas a este fin. Mas la teología debe ser continuada por la *ciencia política*, que considera de manera todavía universal la *res publica*, pero a la que incumbe determinar más específicamente qué orden cabe imponer en tal comunidad particular y según su contexto histórico. Y, finalmente, la *prudencia política* decide de manera ahora particular y concreta, lo que debe hacerse *hic et nunc* en orden al bien común.

Podemos considerar el rey a la manera del artífice, de manera que así como éste educe la forma de una materia, así la autoridad política lleva la comunidad a la consecución del bien común, su última forma o perfección. Pues bien, así como el artífice tiene en su mente la idea universal o forma ejemplar de tal especie de artefacto, que responde a las reglas generales de su arte y que luego concretiza al aplicarla en tal materia particular, así también la autoridad debe hacerse una idea universal del orden social específico, enmarcada en el orden general del bien y de la verdad que establecen la ciencia política y la teología, que luego deberá concretar según los dictados de la prudencia política. Esta «idea» en la autoridad – el «ideario político», como se suele llamar – es

[1] I-II, q. 57, a. 2.

la causa ejemplar (formal extrínseca) del orden social. En la medida en que la comunidad es gobernada con leyes prudentes y justas, se imprime esta idea en la multitud, llegando a conformar el perfecto orden social (forma intrínseca) [1].

La autoridad debe procurar el bien común en una multitud de hombres, a los que les es propio dirigirse al bien a sabiendas y no de manera ciega. Por eso a la autoridad le corresponde como primera función enseñar a cada uno en qué consiste el bien común, trascendente e inmanente, y cuál es el marco de verdad y bien en el cual la sociedad debe moverse. Es decir, debe comunicar el «ideario político» a la comunidad, según la capacidad de cada uno. Esto presupone elevar en lo posible la capacidad intelectual y moral de los súbditos; formarlos en el aprecio de la verdad, del bien, de la belleza; en el conocimiento de la propia historia y geografía; en fin, supone *educar* en el sentido más pleno de la palabra:

"La misión de educar pertenece necesariamente a la sociedad, no a los individuos en particular.

Ahora bien, tres son las sociedades necesarias, distintas entre sí, pero, por voluntad de Dios, armónicamente unidas, en que el hombre queda inscrito desde su nacimiento: dos de ellas, es decir, la doméstica y la civil, de orden natural; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. [...] Síguese de aquí que la educación que abarca a todo el hombre, individual y socialmente, en el orden de la naturaleza y en el de la gracia divina, pertenece igualmente a estas tres sociedades necesarias, en una medida proporcional y correspondiente al fin propio de cada una, según el orden actual de la providencia, por Dios establecido" [2].

---

[1] Juan Antonio Widow, *El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías*, Nueva Hispanidad, Bs. As. 2007, p. 124-125: "La causa ejemplar del orden político es lo que, presente en el príncipe o gobernante, es forma directriz de la acción de gobierno. Es aquello en razón de lo cual la sociedad es conformada en orden al fin, o, dicho con otras palabras, es aquello a cuya semejanza se conforma la sociedad política. Esto es la misma naturaleza social del hombre, o su condición natural de *animal político*, pero no entendido esto en abstracto, como mera naturaleza universal, sino en concreto, en cuanto forma individual histórica de encarnarse esa condición de animalidad política". Nos permitimos hacer una aclaración. La «forma directriz» es una idea en el espíritu del gobernante, y en cuanto tal es universal. Por eso, no conviene decir que «no debe entenderse en abstracto sino en concreto». Es mejor decir que «no debe entenderse *in genere* sino *in specie*», esto es, que el gobernante no debe tener *in mente* sólo los principios generales de la política, sino que debe especificarlos de acuerdo a la sociedad concreta que debe gobernar. Esta idea específica, todavía universal, se va a concretar en las leyes que la prudencia política juzgue adecuado dictar. Nos importa aclarar esto porque tiene que ver, como decimos a continuación, con la función de enseñar: no se puede enseñar una decisión prudencial, sino sólo los aspectos universales bajo los cuales ésta se dicta.

[2] Pío XI, Encíclica *Divini illius magistri*, 31 de diciembre de 1929, Denzinger 3685.

En otra parte hemos insistido en la importancia de la función magisterial para legitimar el mismo ejercicio del gobierno: "Todo mandato, ley o institución de la autoridad debe estar explícitamente informado o animado por la doctrina fundamental [el «ideario»] para que sea válido y vivo; si es claramente contrario [a esta doctrina], es ilegítimo y muerto y debe ser rechazado; si la información es dudosa, es dudosa la obligación, y los súbditos deben exigir explicaciones antes de obrar. El gobernante *no puede mandar sin antes enseñar* que lo mandado se inscribe en el orden del bien y de la verdad" [1].

La sabiduría del «ideario» del que gobierna debe ser reconocida, pues de otra manera no se constituiría propiamente en autoridad. Nadie debe obedecer un mandato del que no sabe si se ordena o no al bien común – sería inmoral –. Ahora bien, la conveniencia de una decisión prudencial (su verdad práctica) es imposible de demostrar, porque depende de las infinitas circunstancias particulares del acto. Pero sí se puede juzgar de los principios universales que deben regir esa decisión, principios especificados en lo que hemos denominado el «ideario político». De allí que los súbditos deben estar suficientemente informados del mismo para que su obediencia sea moral, esto es, virtuosa. Por supuesto, esta información no puede ser la misma para todos. Los «mayores» de una sociedad participarán más de esta sabiduría, y los «menores» se guiarán *por fe* en la sabiduría de los mayores y de los jefes, en la medida en que el tiempo y la experiencia hayan demostrado la verdad y bondad del ideario político. La autoridad, justamente, es *legítima* primeramente en cuanto merece la fe de sus súbditos en la sabiduría que la asiste. Este es el aspecto intelectual de la autoridad.

Como puede verse, la sabiduría o ciencia del bien común es la parte más formal de la autoridad, así como su función fundamental es el magisterio [2].

---

[1] *La lámpara bajo el celemín*, p. 157. Ver toda la respuesta al artículo cuarto.

[2] Comprobamos que la mayoría de los autores que tratan de la potestad de gobierno en general, no distinguen la función de magisterio, siendo – como es – fundamental. Juan Antonio Widow, por ejemplo, en su excelente obra *El hombre, animal político*, da un paso en el buen sentido al señalar que la noción de «autoridad» tiene una connotación intelectual: "La autoridad, en el sentido descrito, se ha de entender en un orden intelectual, en el del saber, tanto especulativo como práctico" (p. 40). Pero en lugar de reconocer que es la connotación intelectual propia de toda potestad gubernativa, distingue demasiado entre «autoridad» y «potestad»: "De aquí, del plano de la sabiduría práctica, que implica en cuanto tal autoridad en el mismo plano, proviene la confusión que se ha dado en el uso de los términos *autoridad* y *potestad* – éste también proviene del latín, *potestas* –. Ambos términos tienen una significación distinta, pues el primero se refiere al saber y el otro al poder, pero como saber y poder se dan necesariamente unidos en la ordenación eficaz de la conducta humana, el resultado ha sido la confusión en el uso de ambos" (p. 41). Como

IV. La función de justificación

El que gobierna – persona o grupo – no sólo debe poseer un preclaro conocimiento del bien común, sino que debe tener también la manifiesta intención habitual de procurarlo por encima de todo. No basta la

---

el autor confiesa en el *Prólogo a la tercera edición*, a él mismo no le resultó evidente tal distinción: "He corregido algunos de mis juicios sobre los temas que aquí se exponen. O, quizás, más que los juicios, he rectificado el uso de algunos términos, con lo cual, espero, se hayan precisado y aclarado los conceptos. En particular – y éste es el cambio más importante en relación con lo expuesto en las dos ediciones anteriores –, he rectificado el uso de los términos *autoridad* y *potestad*. He aprendido de don Álvaro d'Ors, y gracias en parte a la polémica que, respecto de estas nociones, con él sostuve en las páginas de la revista *Philosophica*, que en ningún caso pueden usarse estos términos como equivalentes, y que por lo mismo son distintas las funciones de autoridad y de potestad en la vida social" (p. 11-12). Bueno es ver que la autoridad es sabiduría práctica, «*sapientis est ordinare*», pero malo distinguirla de la potestad, porque contribuye a oscurecer el compromiso que ésta tiene con la verdad.

Widow ilustra la distinción con un ejemplo: "La relación entre autoridad, en cuanto sabiduría práctica, y gobierno es análoga, pues, a la que hay entre el arte de la navegación y la acción de dirigir el barco. El navegante de oficio es el que tiene la capacidad para gobernar el navío – de aquí viene, específicamente, el término gobierno – y, por lo mismo, la capacidad para enseñar a otros tal arte y para aconsejar respecto de ello: tiene autoridad, pues en él reside el saber propio del oficio. Pero no por tener autoridad posee también la potestad para gobernar tal navío: ésta sólo la tiene si tal poder concreto le ha sido reconocido por quienes tengan la facultad para ello (por ejemplo, los dueños del barco). Está claro, en consecuencia, que aun cuando el ejercicio de una potestad suponga – o recomiende – en quien la ejerce un cierto grado de autoridad, no es lo mismo la posesión de una y de otra" (p. 42). Es verdad que – como dijimos – una cosa es la autoridad estrictamente intelectual, por la que el navegante de oficio puede dar clases en el colegio de marineros, y otra es la autoridad o potestad de gobierno. No por saber gobernar navíos ya por eso se es capitán de algún navío; es necesario ciertamente que se le confiera legítimamente tal potestad sobre tal barco. Pero no se le podría conferir legítimamente si no tiene la necesaria sabiduría náutica, y el ejercicio mismo de la potestad de gobierno supone, en primer lugar, que le enseñe a cada tripulante lo que le corresponde saber para ser buen marinero (lo que normalmente se hace antes en la escuela náutica, regida por las mismas autoridades que le confieren al capitán la conducción del barco). Y la obediencia supone como primer elemento la fe en la sabiduría del capitán. Apenas quede claro que no sabe cómo alcanzar con seguridad el puerto, hay que atarlo en la bodega.

Creemos que la deficiencia en la explicación de estos asuntos viene de lejos, y tiene que ver con la denuncia que hacemos en el presente trabajo. Ya en los autores que tratan de la ética y moral, aun tomistas, se ve que la mayoría no señala suficientemente la importancia de la prudencia (virtud moral-intelectual) en la regulación de las demás virtudes, y casi ninguno señala la importantísima relación de la prudencia con los hábitos intelectuales, sobre todo con el de sabiduría. Si esta relación se pusiera de relieve, inmediatamente saltaría a la vista la misma dependencia en el ejercicio de la prudencia política. Y si quedara claro la primordial función de magisterio que le incumbe a toda autoridad pública, sería patente para el católico la estrechísima dependencia de todo gobierno con el magisterio de la Iglesia, como pronto señalaremos. Un socialista revolucionario lo tiene más claro, y prefiere dominar el ministerio de educación que el mismo poder ejecutivo.

ciencia para asegurar el ejercício de la prudencia, sino que debe haber también honestidad. Para que el espíritu del gobernante no se desvíe al pasar de la consideración universal a la determinación concreta respecto al bien común, lo que no es obra de pura inteligencia sino que interviene la voluntad, debe tener rectificado su apetito por las virtudes morales. La especial *autoridad moral* que debe necesariamente asistir al legítimo gobernante consiste, entonces, en la reconocida rectitud de la voluntad en orden al bien común. Decimos que es una autoridad moral *especial,* porque no nace de un reconocimiento cualquiera, sino del reconocimiento público, oficial, que viene implicado como nota esencial de la legitimidad. La asunción del cargo de gobierno supone el compromiso explícito de buscar el bien común, generalmente sellado por un juramento. Apenas quedara claro que en la persona que gobierna no se da esta intención fundamental, pasa de ser jefe a ser tirano, perdiendo su legitimidad y pudiendo ser depuesto de su cargo.

La necesidad de esta viva intención es evidente. Todo mandato o ley es, por esencia, "*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune,* cierta ordenación de la razón al bien común" [1], de manera que si no se diera el orden al bien común, no sería una ley válida. Un súbdito sabio puede darse cuenta en algún caso de que el mandato dado por el príncipe se ordena efectivamente al bien común, por lo que podría cumplirlo en conciencia sin preocuparse por las secretas intenciones del principesco corazón. Pero la mayoría de los súbditos, en la mayoría de los casos, no puede advertir la verdad práctica de cada mandato, ni el gobernante puede tomarse el trabajo de demostrarla a cada uno y en cada caso. Debe valer, como dijimos, el *argumento de autoridad*: si la ley proviene ciertamente del legítimo príncipe, entonces hay certeza moral de que se ordena al bien común. Sólo que ahora estamos señalando que, en el orden práctico, la autoridad no implica solamente un aspecto especulativo, sino también uno voluntario: la recta intención del fin. Apenas se hace patente la deshonestidad del gobernante, pierden valor sus mandatos – ha perdido la legitimidad –, pues los súbditos no los obedecen por la evidencia intrínseca de su verdad práctica, de la que no están en condiciones de juzgar, sino por la «fe» y «confianza» que exige la legítima autoridad [2].

---

[1] I-II, q. 90, a. 4.

[2] Hay mil cosas por aclarar. Puede ser patente la deshonestidad de algunos mandatos, que entonces no son legítimos y no obligan, aunque puede que deban tolerarse para evitar mayor mal. Puede llegar a ser patente la deshonestidad habitual, patencia que no puede ser privada sino pública, perdiendo entonces legitimidad el mismo mandatario, aunque quizás haya que tolerarlo si no hay recursos para deponerlo sin causar mayor mal.

La disposición habitual de la voluntad a procurar el bien común es por definición la *virtud de justicia* [1]. En el ambiente liberal en que vivimos se suele tener una noción pauperizada de la justicia, como virtud del buen vecino que pone los límites del interés personal. Así suena como la virtud del recto egoísmo. La justicia es, sin embargo, la virtud del amor más perfecto, el amor honesto que funda, entre otras, la relación de amistad. El piadoso Lector podría advertirnos que esta virtud parece ser más bien la caridad, y no está equivocado. Pero si consideráramos al hombre en un orden de pura naturaleza – perspectiva que nos interesa especialmente, dado el problema que estudiamos –, no se darían las virtudes teologales, esencialmente sobrenaturales, y la virtud natural rectificadora del amor a Dios y al prójimo no sería otra que la de justicia. Y como la gracia no quita la naturaleza, aún en el orden sobrenatural la virtud de justicia no pierde esta función, aunque queda subordinada y elevada a la disposición de la caridad. Parece que vale la pena explicarnos un poco.

La justicia es la disposición de la voluntad que lleva a dar a cada uno lo justo [2], esto es, lo que se le debe según cierta igualdad [3]. Ahora bien, lo justo no puede determinarse si no se guarda el debido orden. El primero al que se le debe es Dios, por lo que la voluntad del justo debe ordenarse en primer lugar respecto a Él. Pero como a Dios no se le puede devolver en igualdad, respecto a Él se da una disposición especial de la justicia, a la que llamamos *virtud de religión*. Como señalamos al hablar del fin último, el acto de amor a Dios por sobre todas las cosas en el orden puramente natural, es el de *devoción*, acto principal de la virtud de religión [4].

Después de Dios, fin último trascendente (*finis cuius*), para determinar lo que se le debe a cada uno, el buen orden del amor pide mirar el bien común de la multitud de los hombres, fin último inmanente (*finis quo*), al cual se debe subordinar todo bien particular (y el cual se constituye en la subordinación a lo que se le debe a Dios). La disposición del alma que lleva a querer el bien común por encima de todo lo demás (pero por debajo de Dios), es la virtud de la justicia *primera y propiamente dicha*, a la que conviene calificar como *justicia general*, y a la que se suele llamar también *justicia legal*. Hay que considerarla virtud *general* porque le corresponde determinar últimamente, a modo de

[1] II-II, q. 58, a. 5.
[2] II-II, q. 58, a. 1.
[3] II-II, q. 57, a. 1.
[4] Cf. «V. El impulso del Primer Motor», p. 65.

última formalidad, la disposición de todas las demás virtudes. Porque el hombre no puede determinar con rectitud lo que le debe a su vecino o a su estómago si no tiene en cuenta el orden al bien común, porque quizás no conviene que le devuelva al vecino la escopeta que le prestó si el vecino se ha convertido en subversivo, y quizás no conviene que coma lo debido mirando su propia salud si una carestía general pide a los ciudadanos que se ajusten el cinturón por amor a los demás [1]. A la manera de la caridad, la virtud general de la justicia – la que mira el bien común en cuanto tal – se hace *forma* de todas las demás virtudes que tiene por debajo, aun cuando no se identifique con ellas [2]. Todas las disposiciones virtuosas, entonces, del hombre bueno están selladas por una triple formalidad, sello de autenticidad sin el cual no son propiamente virtuosas: la forma de la *justicia general*, que las modifica en orden al bien común; la de la virtud de *religión*, que las conforma en orden a Dios como principio y fin de todas las cosas; y la forma de la *caridad*, que las modifica en orden a Dios en su íntima realidad, como Padre y Amigo. Si el hombre no hubiera sido elevado al orden sobrenatural, sólo se deberían dar las primeras dos [3].

Si ahora tenemos en cuenta lo que dijimos en el punto anterior acerca de la función de magisterio, surge una grave cuestión. ¿Cómo puede un hombre justo regular sus actos en orden al bien común si no tiene la perfecta «idea» del orden social, en lo que consiste justamente el bien común? Debo saber si mi pueblo está en abundancia o carestía para saber cómo obrar: si organizar un banquete o ayunar. Resulta en-

---

[1] II-II, q. 58, a. 5: "*Bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis.* El bien de cualquier virtud, ya sea que ordene un hombre respecto de sí mismo, ya que lo ordene respecto de algunas otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y según esto, los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, según que ordena el hombre al bien común. Y en cuanto a esto, la justicia se dice virtud general".

[2] II-II, q. 58, a. 6: "*Iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune.* La justicia legal se dice que es virtud general, en cuanto ordena el acto de las demás virtudes a su fin, lo que es mover por imperio todas las demás virtudes. Pues así como la caridad puede decirse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también [se puede decir de] la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común".

[3] Cada bocado del hombre templado es comido por el bien de la Patria, por la gloria de Dios y en el Espíritu Santo. Si no, no es verdaderamente un bocado virtuoso.

tonces, por poco que se piense, que sólo el príncipe puede poseer propia y plenamente la virtud de la justicia general, pues sólo él posee la idea concreta del bien común. Los demás podrán tener un alma dócil y dispuesta al mayor sacrificio por el bien común, pero el acto de virtud necesita la determinación racional, por medio de la virtud de la prudencia, sin la cual no se termina de saber cómo obrar. De allí justamente la obligación que tiene el gobernante de enseñar a los demás cómo se ordena cada uno al bien común. Como esta ordenación viene dada por la ley, por eso la virtud general de la justicia se denomina también *justicia legal* [1]. La virtud, entonces, de justicia general o legal es propia del príncipe, y en los demás se da como en cierta dependencia y participación de la virtud del que gobierna: "*Est in principe principaliter, et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi ministrative*: se da en el príncipe principal y como arquitectónicamente; en los súbditos, en cambio, [de modo] secundario y como ministerialmente" [2].

Esto es lo que queremos señalar diciendo que al gobernante le pertenece necesariamente la función de *justificación*. Los súbditos tienen una dependencia vital no sólo de la sabiduría del gobernante, que debe enseñar a cada cual su lugar y su misión en orden al bien común, sino también de su justicia, pues no les queda otra opción más que dejarse llevar por la rectitud de su voluntad para rectificarse en orden al bien común. ¿Queremos decir, entonces, que si en el gobernante no se da la virtud de la justicia, tampoco puede darse en los súbditos? Sí, justamente esto queremos decir. Pero entiéndase bien. Si el jefe no dirige su gobierno en orden al bien común de su pueblo, los súbditos no tienen manera de ordenar sus actos a un bien que no está en sus manos procurar, y que, por regla general, ni siquiera pueden conocer. Pueden no ser injustos individualmente, pero son partes o miembros de un cuerpo sin justicia. De hecho no les queda otra posibilidad que regular sus actos en orden a los bienes menores que están bajo su poder, como el bien familiar para el padre de familia. Pero con la angustiosa incertidumbre de no saber si su proceder favorece o perjudica el bien de su pueblo [3].

---

[1] II-II, q. 58, a. 5: "*Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur* iustitia legalis, *quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune*. Y como pertenece a la ley ordenar al bien común, como se estableció más arriba, de allí que tal justicia, general del modo dicho, se dice *justicia legal*, es decir, porque por ella el hombre concuerda con la ley que ordena el acto de todas las virtudes al bien común".

[2] II-II, q. 58, a. 6. Cf. II-II, q. 60, a. 1, ad 4.

[3] Tomemos el ejemplo de un capitán con su pelotón de soldados. Si el general traiciona y deja de mandar en orden a ganar la guerra, el capitán podrá dirigir a sus hombres para que peleen lo mejor posible y ganen la batalla que se les presenta. Pero en la estrate-

Esta necesaria conexión entre la justicia del príncipe y la justicia de los súbditos, que se establece a través de la ley (tomada en sentido pleno, no sólo la letra sino el espíritu), trae como consecuencia una fortísima tendencia a la imitación. El príncipe no sólo es causa eficiente de la ley, sino que debe ser también causa ejemplar, porque nunca alcanzan las palabras para transmitir el espíritu de la ley: debe ponerse el ejemplo. "Dice la autoridad del Sabio: «Haz patente la ley que tú mismo has dado». Porque el Señor censura a los que «dicen y no hacen», y a los que «imponen pesadas cargas a los demás, y ellos ni un dedo ponen por moverlas» [1]" [2]. De allí que la justicia promedio de los pueblos siempre va a estar cerca y por debajo de la justicia de sus gobiernos. Y cuando el gobierno se corrompe, los súbditos no sólo quedan sin la dirección al bien común, sino que son arrastrados fortísimamente por el mal ejemplo [3].

La perfección no implica solamente una buena disposición a la justicia, sino también los justos actos. Por eso no hubiera podido haber verdaderos justos sin la dirección interior del Espíritu Santo al Bien común trascendente, en lo que consiste la Ley evangélica. Y para que haya una sociedad en la que brille la justicia y la paz, es absolutamente indispensable que sea regida también exteriormente por un Monarca lleno de justicia y de verdad [4].

---

gia general, quizás era necesario que no combatieran valientemente sino que retrocedieran, y su valiente proceder lleva a que pierdan la guerra. El orden al bien común (ganar la guerra) sólo puede ser establecido por el jefe general; el jefe particular (el capitán) sólo puede ordenarse a un bien común particular, que es bueno sólo *secundum quid* (gana esa batalla particular), mientras que *simpliciter* puede ser malo (pierde la guerra). Es triste pero es así: si no hay jefes justos, no hay nadie justo. El súbdito puede tener un buen corazón, dócil al imperio de la ley, pero si la ley no se da, sus actos no quedan de hecho regulados por la virtud de la justicia general. No peca, pues a nadie se le imputa lo imposible, pero de hecho sus actos no contribuyen al bien común (salvo casualidad). Por eso los justos claman: ¡Queremos que el Justo reine entre nosotros!

[1] Mt 23, 3-4.

[2] I-II, q. 96, a. 5 ad 3.

[3] Queda por discutir si, por lo general, el pueblo se vuelve más corrupto todavía que sus jefes. Si la naturaleza del hombre no estuviera dañada por el pecado original, habría que decir que, tanto en la virtud como en el vicio, el pueblo no llegaría a tanto como los jefes. Pero con el pecado original y la acción del demonio por detrás, ¿qué males no se pueden esperar?

[4] I-II, q. 92, a. 1 ad 3: "*Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari.* Por lo tanto, como cualquier hombre es parte de la ciudad, es imposible que un hombre sea bueno si no está bien proporcionado al bien común, ni el todo puede consistir buenamente sino de partes que le son proporcionadas. De allí que sea imposible que el bien común de la ciudad se alcance bien, si los ciudadanos no son virtuosos, al menos aquellos a los que les conviene ser principales".

Pero vayamos al punto para terminar este párrafo ya demasiado largo. Para cumplir con su función de magisterio, el gobernante debe enseñar. ¿Cómo debe cumplir con la *función de justificación*, esto es, con el deber de disponer los corazones al bien común? De diversos modos, que se suelen resumir en el último:

• *Enseñando*, en especial la bondad de Dios y de la paz, lo que basta para los mejores de sus súbditos.

• Dando el *ejemplo* de un eminente amor por el bien común, lo que ayuda a los que son menos perfectos. Este ejemplo es especialmente eficaz, pues nada mueve tanto al amor como el saberse amado, y el amor al bien común no es otra cosa que el mejor amor de los súbditos. Y el ejemplo principal consiste en mostrarse dispuesto al sacrificio por el bien común, pues «nadie ama más que aquel que da la vida». El jefe que expone su vida gana el corazón de sus súbditos.

• *Premiando* la obediencia, lo que mueve a aquellos de sus súbditos que son como niños, a los que no les basta como premio el ver realizado el mismo bien común, pues no llegan a valorarlo [1].

• *Castigando* la desobediencia, lo que rectifica el corazón de los súbditos que son díscolos, y al menos reprime a los que son irremediablemente malos.

Como, en razón del pecado original, en la sociedad política los más tienden a ser díscolos, el elemento justificador principal es el temor de la pena [2], que no debería ser aplicada sino ejemplarmente en pocos de los malos. En sociedades que pueden seleccionar sujetos mejores, el medio

---

[1] I-II, q. 99, a. 6: "*Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem, unde oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. [...] Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.* Vemos en las ciencias especulativas que los medios se proponen al que escucha según su condición, por lo que en las ciencias se debe proceder ordenadamente, para que la disciplina comience de lo más notorio. Así también conviene que aquel que quiere inducir al hombre a la observancia de los preceptos, comience a moverlo a partir de aquello que ya está en su afecto, como los niños son provocados a hacer algo por algunos pueriles regalitos. [...] De allí que convenía que la antigua ley condujera los hombres a Dios por las cosas temporales, que estaban en el afecto de los hombres imperfectos".

[2] I-II, q. 92, a. 2: "*Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.* Aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca es el temor de la pena, y en cuanto a esto se pone que el efecto de la ley es castigar".

mejor es el ejemplo de los superiores [1]. En una sociedad de perfectos basta mostrar el bien común, como ocurrirá en la Jerusalén celestial.

V. La función de gobierno

La función propia y plena del gobernante, en lo que consiste propiamente gobernar, es dar las leyes, esto es, *legislar* [2]. Cada precepto del príncipe es como un toque de cincel que va imprimiendo la idea universal del orden político en el mármol de la multitud (materia nada dúctil), educiendo así la forma concreta de la Ciudad.

Se puede entender la función *legislativa* en un sentido más estrecho, como parte solamente de la función de gobierno: "Las funciones de la potestad suprema, a las que pueden reducirse todas las demás, son tres: la potestad *legislativa*, la *judicial* – llamada por los civilistas *jurisdiccional* – y la *ejecutiva*. Esta última se subdivide en potestad *gubernativa*, que se ejerce directamente sobre las personas; *administrativa*, que se ejerce sobre las cosas; y *coactiva*" [3]. Pero en este caso se está tomando la ley en un sentido restringido, distinguiéndola de la sentencia judicial y del mandato ejecutivo. Pero la ley, dijimos, es «*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune*: cierta ordenación de la razón al bien común», y bajo esta definición no sólo caben los preceptos generales con cierto grado de universalidad – que son los que se entienden como «ley» en sentido más estricto –, sino también los mandatos particulares y las determinaciones judiciales. Incluyendo bajo el nombre de «ley» a todo ordenamiento que mire al bien común, general o particular, podemos decir simplemente que gobernar es *legislar*.

A la ley podemos considerarla como ordenamiento del gobernante (golpes de cincel) o como orden de los gobernados. Considerada en este último sentido, la ley no es otra cosa que la forma misma de la sociedad: "La causa formal del orden político es aquella que, intrínseca a él, lo determina a ser lo que es. Es el principio ordenador, incorporado a la

[1] Cuando se juntan los malos, sólo sirve la amenaza y el soborno, mas hay grupo pero no sociedad, pues nadie busca el bien común sino el bien propio (mal entendido).

[2] Legislar viene de *legis-latio*, el acto de dar la ley.

[3] S. A. Moran OP y M. Cabreros de Anta CMF, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, tomo III, BAC 1964, p. 203-204. Continúan diciendo: "La *separación de poderes* en el ejercicio de las tres funciones de la potestad, patrocinada por Montesquieu, ha sido admitida en las sociedades civiles con el fin de que mutuamente se moderen, evitando así los abusos de poder. Cada una de las tres funciones se ejerce por órganos distintos y coordinados. *En la Iglesia* no existe separación de poderes, sino que toda la potestad, con sus funciones propias, reside plenamente en el Romano Pontífice y, con subordinación a él, en los Obispos".

vida concreta de los hombres en sociedad, que rige su conducta social como directriz práctica de ella. Es la ley. Es claro que no se trata de la ley entendida como enunciación de la norma de conducta, sino como forma real de esa conducta en los hombres. Por lo mismo, tampoco se trata del «cuerpo legal» en su conjunto, sino sólo de las normas de vida colectiva que se hallan realmente encarnadas en la sociedad, y que ni siquiera requieren necesariamente de una promulgación positiva para dar sentido a la vida política" [1].

En el gobernante, la virtud o facultad de dar la ley, que se identifica en cierto modo con su autoridad social, es lo que se denomina la «jurisdicción», esto es, el poder de dictar lo justo (*iuris dictio*) [2]. Como creemos haber dicho suficientemente en qué consiste – como toda potencia, la jurisdicción se define por su acto, que es dar las leyes –, parece que sólo resta decir quién la tiene y de dónde viene (asunto éste que se ventila en el próximo punto, al tratar de la legitimidad).

La jurisdicción es la potestad de dar la ley. Ahora bien, "la ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a toda la multitud, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley [y por lo tanto la jurisdicción] pertenece, ***bien a toda la multitud, bien a la persona pública que tiene el cuidado de la misma***" [3]. Pero nos queda una duda, ¿de qué multitud se trata? Porque la familia es una multitud ordenada bajo la autoridad del padre, la corporación de los pescadores del Paraná también son multitud con sus autoridades, el municipio lo es bajo el intendente, la nación bajo el presidente y Europa se ha unificado bajo un parlamento. ¿Cada una de estas multitudes con sus príncipes tiene facultad de darse leyes? No hace falta reflexionar mucho para darse cuenta de que aparecerían mil conflictos.

Santo Tomás nos responde: "Así como el hombre es parte de la familia (*domus*), así ésta forma parte del Estado (*civitas*), que es la sociedad perfecta, según se dice en I *Politic.* [c. 1, n. 1]. Por tanto, así como el bien de un individuo no es un fin último, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una única familia se ordena, a su vez, al bien de un único Estado, que es la *communitas perfecta*. En consecuen-

[1] J. A. Widow, *El hombre, animal político*, p. 126.

[2] El *Código de Derecho Canónico* identifica ambos conceptos. Cf. canon 196: "La potestad de jurisdicción o de gobierno (*potestas iurisdictionis seu regiminis*) que por divina institución existe en la Iglesia, una es del fuero externo, otra del fuero interno o de la conciencia, ya sacramental, ya extrasacramental".

[3] I-II, q. 90, a. 3.

cia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley" [1]. Porque la *Civitas* o comunidad perfecta es semejante al hombre, que tiene un principio formal que la da vida y unidad, el alma, pero cuyo elemento material es un cuerpo constituido por multitud de órganos, los que a su vez están constituidos por multitud de células. El alma de la Ciudad es la ley como norma viva, que es vida más o menos perfecta según haya realizado más o menos perfectamente el bien de la *communitas perfecta.* Los órganos son las sociedades menores que la componen, ya locales (municipios, provincias, etc.), ya gremiales (corporaciones, universidades, etc.) [2]. Y las células son las familias. Todas estas sociedades menores tienen sus fines inmediatos y conviene que tengan sus propias autoridades, pero así como sólo el hombre tiene subsistencia propia y no los órganos por separado, por lo que el pulmón no puede funcionar sin preocuparse de lo que hace el hígado, así también un municipio no puede vivir olvidado de lo que pasa con los demás, ni el gremio de los zapateros desinteresarse de lo que ocurre con los gastronómicos (que más vale descalzo que hambreado). Ahora bien:

- aunque según el *ordo executionis* primero se debe alcanzar el fin inmediato para luego procurar el fin intermedio y por último el fin último, de manera que sin buenas familias no hay buen municipio, y sin buenos municipios no se alcanza el bien común de la Ciudad,

- sin embargo, según el *ordo intentionis* primero hay que mirar el fin último, luego determinar el fin intermedio y recién se puede fijar el fin inmediato. Por lo tanto, las leyes sólo pueden ser establecidas propiamente por el que mira el bien común de la sociedad perfecta, la que se basta a sí misma a la manera de un todo subsistente. Las sociedades menores, con sus autoridades, sólo pueden dar preceptos dentro del margen de las leyes generales y según la dirección y espíritu de las mismas. Y lo mismo y más hay que decir con el padre de familia.

Como dijimos, el que tiene poder de gobernar, tiene también y necesariamente el correspondiente poder de enseñar y justificar, facultad esta última que implica sobre todo el poder de castigar, la *vis coactiva.* Pues bien, así como las sociedades menores no pueden legislar en sentido propio, tampoco tienen el poder de castigar propiamente dicho.

[1] I-II, q. 90, a. 3 ad 3.

[2] *Gremium* (que probablemente se haya formado por contracción de *geremium,* del verbo *gero,* llevar sobre sí) significa «regazo», el lugar que ocupa aquel que es abrazado (sobre las rodillas, entre los brazos, junto al corazón). De allí que se haya usado para significar a aquellos que no se unen por el lugar común, sino por la común actividad.

Cada autoridad menor puede imponer penas según el modo de autoridad que tiene, pero no puede imponer las penas máximas, como son la cárcel, el destierro y la muerte. Así como no es el bien de la mano el que debe decidir si amputar o no un dedo, sino el bien del hombre completo, así tampoco el padre de familia puede decidir de la vida de sus domésticos, sino solamente el que mira por el bien de todo el Estado [1].

Aristóteles nos da la definición universal de la «*Civitas*» o sociedad perfecta: "La Ciudad (πόλις) es la comunidad de familias (γένος) y municipios (κώμη) para una vida perfecta y autosuficiente (αὐταρκής), es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz" [2]. La nota específica es la autosuficiencia o *autarquía*, análoga a la subsistencia del individuo substancial, y que consiste en la segura posesión de las disposiciones y medios para alcanzar y conservar una vida social perfecta, esto es, "bella y feliz" [3]. Como enseña Pío XI, "la familia es sociedad imperfecta, preci-

[1] I-II, q. 90, a. 3 ad 2: "*Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X Ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur. Et ideo solius eius est leges facere.* La persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud. Pues sólo puede amonestar, mas si su amonestación no es recibida, no tiene fuerza coactiva; la que debe tener la ley, para que conduzca eficazmente a la virtud, como dice el Filósofo en el libro X de la *Ética*. Pero esta virtud coactiva [sólo] la tiene la multitud o la persona pública, a la que le pertenece infligir penas, como se dirá más adelante. Y por lo tanto, sólo a ellas pertenece hacer leyes".

[2] Aristóteles, *Política*, libro III, c. 5, 1280b-1281a, traducción de Antonio Gómez Robledo, ed. Porrúa, México 1981, p. 207.

[3] Félix Adolfo Lamas, *Ensayo sobre el orden social*, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1990, p. 251-252: "La forma o estructura inmanente constitutiva del Estado – y puesto que éste es un todo de orden práctico – consiste en una disposición a su fin inmediato, el bien común temporal. Es, pues, desde esta perspectiva, desde la cual cabe inteligir la *autarquía* por la que se define la comunidad política. «Autarquía» significa etimológicamente autosuficiencia, es decir, la índole de aquello que ha satisfecho sus necesidades o apetitos naturales y que, en consecuencia, está colmado en cuanto a las exigencias de su esencia y, por lo tanto, no depende para la actualización de ésta de otro agente exterior. Es un concepto implicado por el de *perfección* y nocionalmente muy próximo a la *paz*. Del fin del hombre, vale decir, de la *eudemonía* (felicidad o perfección objetiva) predica *Aristóteles* en primer lugar la autarquía; y como la felicidad consiste en una cierta forma de vida, es la vida feliz la que, en primer lugar, ha de ser considerada autárquica; de ahí que la autarquía resulte una propiedad de la sabiduría, como la forma de vida del hombre feliz. Ahora bien, en la medida en que la perfección de la vida del hombre requiere de la vida social y, más específicamente, dentro de ésta, del Estado, la autarquía es también una propiedad del bien común. Ella es, pues, la autosuficiencia de la vida social perfecta, como realización social máxima de las posibilidades naturales del hombre, según sus circunstancias concretas. De la autarquía del fin del Estado deriva la autarquía formal de éste; en tal sentido, se identifica con la autosuficiencia social para la realización del bien común temporal; es decir, autosuficiencia comunitaria de los medios y de todas las disposiciones

samente porque no está dotada de todos los medios para conseguir, de modo perfecto, su fin nobilísimo; en cambio, la sociedad civil, *por disponer de todo lo necesario para el fin a que está destinada*, que es el bien común de esta vida terrena, *es sociedad en todos aspectos absoluta y perfecta*, y, por esta causa, aventaja a la comunidad familiar, que precisamente sólo en la sociedad civil alcanza segura y debidamente su objeto" [1]. Pero, aunque la definición universal es clara, no siempre es fácil delimitar en concreto cuáles son, en cada época y lugar, sociedades perfectas. Las naciones europeas pueden unirse bajo un parlamento, pero no por eso pasan a formar parte de un único Imperio. Habría que analizar en cada caso hasta qué punto conservan la *autarquía* de jurisdicción [2].

VI. La legitimidad de la autoridad

Nos queda decir algo acerca del origen de la autoridad social: de dónde nace y cómo se adquiere, cómo se conserva y cómo se pierde. Los autores resumen estos asuntos en el problema de la «legitimidad»: la autoridad social *legítima* es sinónimo de verdadera, y adquirirla o perderla es adquirir o perder la *legitimidad*. Pero a primera vista este concepto parece encerrar cierto vicio, porque si la autoridad social es causa de la ley, ¿cómo puede ser también efecto de la misma, como lo da a entender la noción de «legitimidad»? Hace pensar en los actuales gobiernos democráticos, que manejan las leyes constitucionales para hacerse de la autoridad y legitimar sus procederes: la voluntad popular, a la que dicen representar, «legitima» la popularidad de su propia voluntad.

La solución del problema es simple y clara: la autoridad social, que es fuente de la ley humana, debe ser legitimada por una ley superior, la ley natural o la ley divina. "La palabra «legítimo» significa conforme a la ley. Puesto que la legitimidad de la cual aquí se trata es la del gobernante en cuanto tenga potestad para legislar, no se refiere a la conformidad a alguna ley positiva, que es obra del mismo, sino a una ley superior al legislador humano, la ley natural, que es precisamente aquélla

sociales en relación con el fin indicado. Y así como la sociabilidad del hombre no empece su condición de sujeto subsistente que existe *per se*, en sí y consigo mismo, análogamente la comunicación internacional de los Estados – hoy llamada quizás con abuso semántico y conceptual «interdependencia» – no le quita al Estado su autarquía, que es el fundamento de su independencia política y de la soberanía – en su orden – de su poder".

[1] Pío XI, Encíclica *Divini illius magistri*, 31 de diciembre de 1929, Denzinger 3685.

[2] Nos hemos detenido en este punto porque luego deberemos resolver la principal objeción a nuestra tesis, que se toma de la distinción entre Iglesia y Estado como «sociedades perfectas».

que define el alcance y los límites de la potestad y las condiciones básicas en que ésta debe ejercerse. Consiste la legitimidad, por consiguiente, en la relación de conformidad entre ley superior y poder de gobierno. Es legítimo todo poder de gobierno que se ejerce según esa ley superior; es ilegítimo si se ejerce sin sujeción a ella" [1].

En todo este asunto hay demasiadas cosas para decir, y nuestro propósito no es hacer un tratado de política. Señalemos sólo aquellas que nos puedan servir:

• La ley natural fundamental que rige la legitimidad de la autoridad es la ordenación al bien común, principio y fundamento de todo el orden político. No puede haber legitimidad en contra del bien común.

• La sociedad doméstica es simple y su constitución viene dada por la naturaleza, siendo el *paterfamilias* la legítima cabeza; pero la *Civitas* o sociedad perfecta es demasiado compleja como para tener una única constitución razonable, por lo que la ley natural debe ser determinada por la ley humana, constituyendo el *régimen* de cada Estado: democrático, aristocrático o monárquico. El buen régimen de cada Estado debe determinar en particular, siempre en subordinación a la ley natural y divina, cómo se adquiere, se conserva y se pierde la legitima autoridad, para evitar el enorme daño de las luchas por el poder.

• Conviene distinguir la legitimidad de origen de la legitimidad de ejercicio. Pero expliquemos esto con una jugosa cita de Vázquez de Mella: "La legitimidad estriba en dos cosas que yo llamo legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio, que en el fondo es aquello que *Santo Tomás de Aquino* apellidaba legitimidad de *adquisición* y legitimidad de *administración.* Si el poder se adquiere conforme al derecho escrito o consuetudinario establecido en un pueblo, habrá legitimidad de *origen;* pero no habrá legitimidad de *ejercicio,* si el poder no se conforma con el derecho natural, el divino positivo y las leyes y tradiciones fundamentales del pueblo que rija. Si falta la legitimidad de *ejercicio,* puede suceder que, cuando esta ilegitimidad sea *pertinaz* y *constante* (que sólo así habrá tiranía), desaparezca y se destruya hasta la de *origen*; y puede suceder, como ocurrió muchas veces en la Edad Media, que empezando el poder con ilegitimidad de origen, llegue a *prescribir* el derecho del *Soberano desposeído,* por haber adquirido el *usurpador* la legitimidad de ejercicio. Hablo en tesis general y no me refiero a un país determinado. Los derechos del Soberano desposeído pueden prescribir no *por respeto al usurpador, sino por respeto a la sociedad,* que tiene

[1] J. A. Widow, *El hombre, animal político*, p. 132.

derecho al orden; no al orden incompleto que le da la escuela doctrinaria, sino al orden completo, de que es parte superior el moral y jurídico y no el meramente externo y material; y porque la sociedad tiene derecho a esa integridad del orden, puede establecerse *una colisión de derechos* entre el Soberano desposeído y la sociedad. Y como el de ésta es superior, triunfaría la sociedad y entonces cedería el Soberano desposeído; mas esto sólo puede suceder cuando enfrente de él se levante otra legitimidad completa que esté conforme con las enseñanzas de la Iglesia y las tradiciones fundamentales del pueblo; pero cuando se trate de soberanías no católicas, de legitimidad o legalidades revolucionarias que no estén conformes con la enseñanza de la Iglesia, aun cuando tuvieran aparente legitimidad de origen, no prescribiría el derecho del Soberano desposeído" [1].

Como venimos dispuestos a derrochar el tiempo del Autor, el papel del Editor y la paciencia del Lector, dedicaremos todavía otro punto para completar lo que llevamos dicho de la autoridad en general, tratando de penetrar aún más allá en cuanto a la naturaleza y origen de la misma.

VII. «Ex quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur» (Efesios 3, 15)

La autoridad más manifiesta para nosotros, por ser más simple y más cercana, es la paternidad familiar; de allí que convenga detenernos un momento en ella para luego explicar toda otra autoridad como cierta «paternidad», lo que nos permitirá finalmente elevarnos al origen último del que proviene toda autoridad.

La finalidad última de la familia es la transmisión de la vida: "Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla" [2], siendo la vida el bien común fundamental de los hombres. Los autores de esta obra son los padres, donde el padre es la autoridad principal y la madre autoridad secundaria. Los hijos son, a la vez, beneficiarios y beneficio, pues el sujeto de este bien acrecentado es la familia como un todo, cada uno según su parte. El padre se asocia con la madre en el ejercicio de la autoridad, como la parte principal y más formal con la parte subordinada y más material. La conveniencia de esta asociación está en que la

---

[1] Juan Vázquez de Mella, *Regionalismo y monarquía*, discurso del 23 de abril de 1894 ante las Cortes, citado por Félix A. Lamas en su *Ensayo sobre el orden social*, p. 254.
[2] Gen 1, 28.

autoridad debe ejercerse *fortiter et suaviter*, y el corazón del hombre es tan material que le resulta difícil reunir ambas propiedades en una misma carne.

Pero ahora más nos importa considerar la relación entre padres e hijos. En este caso queda claro que la *auctoritas* se ejerce con la finalidad de elevar (*augere*) los hijos a una condición semejante a la de sus padres. La condición de súbdito del hijo es temporal, mientras no ha sido llevada a perfección la tarea de la humana procreación, que no consiste sólo en engendrar sino también en educar. Aunque esta tarea nunca pueda llegar a término perfecto, porque los hijos siempre quedan con una deuda de piedad respecto a sus progenitores, que han sido el principio y causa de su existencia, sin embargo la relación de *autoridad* – que implica subordinación – tiende a desaparecer, transformándose en una relación de *amistad* – que implica igualdad –.

Ahora bien, *toda autoridad es cierta paternidad*. Una cosa es la relación de *dominio*, por la que se usan las cosas para el bien propio del dueño, y otra muy distinta la relación de *autoridad*, que se ordena al bien común. Un bien no puede ser común sino en cuanto es espiritual, porque sólo las cosas espirituales pueden pertenecer a muchos sin dividirse [1], y lo espiritual es siempre vida. La autoridad, entonces, se ordena a comunicar vida espiritual más o menos perfecta, y por eso es siempre paternidad. Pero en la medida en que lleva a cabo perfectamente su tarea, en esa misma medida la autoridad tiende a desaparecer, para transformarse en comunión vital. La *autoridad intelectual* se ordena a comunicar la ciencia, y cuando acaba su tarea, el discípulo deja de ser tal, pues ha llegado a ser tan sabio como su maestro: "Le basta al discípulo ser como su maestro" [2]. La *autoridad moral* se ordena a comunicar la virtud, y acaba su función cuando el seguidor es justo como su rector y se unen en la común honestidad. Y si la *autoridad social* se ejerce a la perfección en una multitud ideal, en la que todos tengan las mismas aptitudes, cuando el rey termina de comunicar a todos la completa idea del orden social y el ardiente amor al bien común, ya no le hace falta mandar y son todos reyes con él. Por lo tanto, si bien toda autoridad es cierta paternidad, no toda paternidad implica autoridad, sino sólo una paternidad imperfecta, que no ha llevado a cabo perfectamente su tarea. Por lo que debemos decir que *toda autoridad es una paternidad en proceso, in fieri*.

---

[1] El cocinero da un poco de comida a uno y otro poco a otro, y se queda con menos. Pero el maestro da toda su ciencia a todos y se queda con todo.

[2] Mt 10, 25.

Ahora estamos en condiciones de buscar el primer origen de la autoridad. Como dice San Pablo a los Efesios, toda paternidad procede de la Paternidad que se halla en lo divino: "*Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur*: doblo mis rodillas ante el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra" [1]. Dios es espíritu, y en Él se da una perfectísima fecundidad *ad intra* por la que Dios engendra a Dios, habiendo en Dios Padre e Hijo. Como es Paternidad perfectísima que termina en una simplicísima unidad de vida, no supone ninguna autoridad del Padre sobre el Hijo, sino la más perfectísima igualdad.

La Paternidad divina se hace Autoridad cuando se comunica generosamente *ad extra* por la creación. Ahora bien, aunque puede hablarse de paternidad de Dios en cierto sentido respecto a toda criatura, sin embargo en sentido propio sólo puede decirse respecto a la criatura racional [2]. Dios no tiene relación de autoridad sobre la criatura irracional, sino de dominio, pues ésta no es capaz de recibir el bien de la vida espiritual. Tiene relación de autoridad sobre los hombres y ángeles, que pueden decirse hijos de Dios – por analogia propia y no metafórica – en cuanto seres espirituales:

---

[1] Ef 3, 15.

[2] I, q. 33, a. 3: "*Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem.* La perfecta razón de paternidad y filiación se encuentra en Dios Padre y en Dios Hijo, porque una es la naturaleza y la gloria del Padre y del Hijo. Pero en la criatura no se halla la filiación respecto de Dios según perfecta razón, pues no es una la naturaleza del Creador y de la criatura, sino según cierta semejanza, que cuanto más perfecta sea, tanto más cerca accede a la verdadera razón de filiación:

• *Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum.* De algunas criaturas Dios se dice Padre sólo por la semejanza de vestigio, esto es, de las criaturas irracionales.

• *Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis.* De otras criaturas, en cambio, según la semejanza de imagen.

• *Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum.* De otras, a su vez, es Padre según la semejanza de gracia, que también se dicen hijos adoptivos, según que se ordenan a la herencia de la eterna gloria por el don de la gracia que recibieron.

• *Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident.* De otras, por fin, según la semejana de la gloria, en cuanto ya poseen la herencia de la gloria".

Hemos omitido las citas de Sagrada Escritura que acompañan a cada modo de paternidad.

• Pero según la condición puramente natural, el hombre puede decirse hijo de Dios por una analogía remota, por lo que la autoridad que Dios tiene sobre él está más cerca del dominio que de la paternidad.

• Según la condición de gracia, en cambio, que es participación de la naturaleza divina, la analogía es próxima, pues el hombre alcanza una filiación de adopción, y en este caso la relación que Dios tiene con él es propiamente de autoridad.

• Ahora bien, en la medida en que la filiación adoptiva va siendo llevada a perfección, en esta misma medida la relación con Dios va pasando de la del súbdito (el hijo menor) a la del amigo (el hijo mayor). Por eso Nuestro Señor, al ir terminando la tarea de educar a sus Apóstoles para que ejerzan la autoridad en su nombre, les dijo: "Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer" [1]. En la Jerusalén celestial, entonces, donde la filiación adoptiva dejará el estado imperfecto de gracia por el perfecto de gloria, ya la relación de Dios con sus hijos no será propiamente de autoridad: "*Et fecisti nos Deo nostro regnum, et sacerdotes: et regnabimus super terram*: y nos hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinaremos sobre la tierra" [2].

Por lo tanto, si bien "queda claro que en Dios «paternidad» se dice *per prius* por la relación de la Persona a la Persona que por la relación de Dios a las criaturas" [3], la «autoridad», en cambio, se da en Dios solamente por relación con la criatura racional, y más en especial según la filiación de gracia.

Al tratar más arriba de la causa eficiente, dejamos sentado que, como los hombres se ordenan a un fin sobrenatural, Dios y sólo Dios puede y debe reinar para conducirlos a él. Ahora que tratamos la causa formal, consideremos la autoridad divina como causa ejemplar (formal extrínseca) de toda autoridad. Dado que toda autoridad es cierta paternidad, aunque Dios es *auctor* del Reino de los cielos en cuanto Uno y Trino, sin embargo se apropia a Dios Padre la función de gobernar. Mas dijimos que, para poder gobernar, primero hay que enseñar y luego justificar, a fin de lo cual la legítima autoridad debe manifestar a los súbditos su sabiduría y su amor del bien común. Pues bien, el Padre

[1] Jn 15, 15. Es verdad que sobre los siervos o esclavos no se tiene propiamente relación de autoridad (ordenada al bien común) sino de dominio (ordenada al bien propio), pero tampoco se tiene relación de autoridad sobre los amigos (con los que todo bien es común).

[2] Ap 5, 10.

[3] I, q. 33, a. 3.

prepara su Reino para un perfecto gobierno con la *doble misión* del Verbo y del Espíritu Santo:

• El Verbo es justamente la expresión inmanente de la sabiduría de Dios, y fue enviado por el Padre en la misión visible de la Encarnación para ejercer principalmente la función de magisterio.

• El Espíritu Santo es el Amor personal que procede del Padre y del Hijo, y fue enviado por ambos en la misión visible de Pentecostés para ejercer principalmente la función de justificación.

• El Padre, entonces, en cuanto primer origen de las misiones visibles e invisibles del Verbo y del Espíritu Santo, es a quien se atribuye la jurisdicción y la función de legislar.

En la relación del misterio de la Santísima Trinidad con el Reino de Dios se halla el ejemplar de toda autoridad, según la triple función de enseñar, justificar y gobernar. *Omnis potestas a Deo*: toda otra autoridad legítima y verdadera no existe ni se ejerce sino en participación y subordinación a la autoridad de Dios. Porque toda sabiduría adquirida por los hombres es participación del Verbo, Sabiduría increada; todo recto amor del fin último es participación del Espíritu Santo, Amor personal; por lo que toda autoridad se tiene por delegación del Padre, que es quien envía al Verbo y al Espíritu Santo en misión invisible para conferir tal jurisdicción.

*

Habiendo considerado la relación entre la autoridad y la sociedad en general, ahora podemos pasar a considerar la relación de la autoridad y sociedad política respecto a la autoridad y sociedad eclesiástica en su aspecto más formal. Como ha quedado puesto de manifiesto, convendrá considerar esta relación en los tres aspectos de la *potestad de magisterio, de justificación y de gobierno*. En cuanto a la legitimidad, ya dijimos que la Ley divino-evangélica sólo determinó lo que hace a la legitimidad de la autoridad eclesiástica, dejando a la ley natural y al arbitrio de los pueblos la determinación última de las autoridades políticas.

B. Potestades de magisterio eclesiástico y político

El orden de la Ciudad, entonces, tiene como primer principio y fundamento la *sabiduría* que considera a Dios, Bien común trascendente, y

de acuerdo a Él establece el orden en la multitud. En la Jerusalén celestial no hará falta ley ni gobierno, porque todos los Santos poseerán la gloriosa luz de la Sabiduría divina. Pero en nuestra condición terrena no hay luz de visión, y debemos ser dirigidos, como explicamos, por la luz de la fe en la sabiduría de Nuestro Señor Jesucristo Rey. Toda otra autoridad subordinada será legítima y válida en la medida en que participe, según su medida, de dicha sabiduría.

La autoridad eclesiástica y la civil, por lo tanto, se caracterizan cada una por cierta sabiduría participada de Cristo, Sacerdote sumo y Rey de reyes, de la que se sigue cierta potestad de magisterio; y considerar cómo se relacionan la ciencia del bien común espiritual y la del bien común temporal nos permite conocer más profundamente cómo se relacionan las autoridades y los órdenes que constituyen.

Teniendo esto en cuenta, podemos proponer nuestra tercera comparación analógica: «Lo espiritual es a lo temporal en la Iglesia como la fe a la razón en la teología» [1]. Lo que no quiere decir – como pretende la tesis que buscamos refutar – que el orden eclesiástico se funda en la fe sin la razón, y el orden político en la razón sin la fe, porque tanto la autoridad eclesiástica como la política deben estar informadas por el saber teológico – pues no puede ser otra la sabiduría que mira al Bien común sobrenatural –: lo más que se puede decir es que en aquella predomina la fe y en ésta la razón. Expliquemos este argumento para luego sacar sus consecuencias respecto a la proporción establecida.

I. El político y la teología

Si el hombre no estuviera ordenado al fin sobrenatural, la sociedad no dejaría de estar ordenada a Dios como a Bien común trascendente (*finis cuius*), del que participaría en la medida de lo posible por la disposición virtuosa de la multitud, bien común inmanente (*finis quo*). En ese caso, entonces, en la autoridad política cabría distinguir dos funciones superiores:

– *La función teológica*, por la que debería disponer la multitud en orden a Dios, ejerciendo en primer lugar la potestad de magisterio fundada en la sabiduría teológica o metafísica, procurando la justificación de las voluntades por la virtud cívica de religión y dirigiendo sus súbditos para que rindan al Creador el debido culto público [2].

---

[1] Cf. más arriba: «I. Una comparación tradicional», p. 51.

[2] Llamamos virtudes cívicas a las virtudes personales en cuanto *imperadas e informadas* por las virtudes generales de pública religión y justicia legal. La información de la

– *La función estrictamente política*, por la que enseña y dispone a la multitud en orden al buen vivir social por las demás virtudes cívicas, función fundada en la ciencia política y en la virtud de la justicia general. Aquí cabe distinguir, además, las funciones inferiores de cultura, riqueza y salud, para las cuales se debe tener conocimiento suficiente de las diversas ciencias y artes, de la economía y de la medicina.

Como un solo hombre no puede perfeccionarse en ámbitos tan diversos, convendría dividir estas funciones en diversos ministerios. Sobre todo convendría despojar al primero de las demás solicitudes del gobierno, porque la metafísica no es un saber práctico sino altamente especulativo, para cuyo dominio se hace necesario una especial tranquilidad de espíritu. Y como ciertamente la función teológica es la superior, en orden a la cual deben disponerse las demás, el Filósofo-Liturgo debería ser rey, dejando las funciones estrictamente políticas a gobernadores subordinados [1]. En esta situación, habría que decir que «los gobernadores se subordinan al rey como la política a la metafísica».

Pero el fin último que Dios puso a la sociedad humana es sobrenatural, al que pueden ordenarse los hombres sólo a la luz de la fe revelada. Por eso dijimos que la autoridad suprema en el orden actual es el Papa, y la ciencia según la cual debe gobernar es la Doctrina cristiana o Teología. Los príncipes políticos deben procurar el bien común temporal, que no deja de tener la vida virtuosa como parte integral principal. Ahora bien, la disposición virtuosa de las cosas no es la misma si se la considera respecto al fin último natural que descubre la razón, que si se

---

virtud general no llega a constituir una virtud distinta, como si se tuviera una religión o temperancia cívica y otra personal, sino que le confiere un modo que hace a la perfección de la virtud, de manera que aquel que sólo rinde culto personal a Dios y no se une al culto público, no es perfecto en su virtud de religión.

[1] P. Julio Meinvielle, *De Lamenais a Maritain*, 2ª ed. Theoria, Buenos Aires 1967, p. 75: "Si el hombre, pues, hubiera sido creado en el estado que llaman los teólogos de pura naturaleza, la civilización reuniría en sí, jerárquicamente subordinados, bienes del cuerpo, bienes políticos y bienes culturales y religiosos. El poder político, aunque estaría en la cúspide de todos los valores humanos, como expresión de la comunidad humana, y como culminación de todas las instituciones y sociedades llamadas a procurar los bienes del cuerpo, del alma y del espíritu, estaría subordinado a las leyes de la razón, y, sobre todo, a Dios Primera Verdad y Primer Bien, cuyos derechos constituirían el fundamento de todos los otros derechos y obligaciones. Todo arrancaría de Dios y todo conduciría a Dios, porque la civilización, destinada a perfeccionar al hombre, no haría sino inducirle a ponerse en conexión con la fuente misma de toda Verdad y de todo Bien. En esa Sociedad reinaría, por encima de todos, el Filósofo – no el pseudo-filósofo y mucho menos el periodista –, quien, ya perfeccionado y liberado, comunicaría especialmente al Político, al Prudente, las conclusiones prácticas, *operables*, de su contemplación, para que éste, a su vez, con la disciplina de las leyes, levantara a la multitud popular, en la medida de lo posible, a la participación de la vida contemplativa del filósofo".

la considera respecto al fin último sobrenatural que nos revela la fe [1], ni los medios para alcanzar estos fines son los mismos. Por consiguiente, *el político debe buscar el bien temporal a la luz de la política teológica y no de la política filosófica.*

Ahora bien, la política teológica no es una ciencia formalmente distinta de la teología, sino sólo parte integral o capítulo de la misma. La «doctrina social de la Iglesia» no es una filosofía purificada por la revelación, como algunos hoy quieren hacer creer, sino teología garantizada por la autoridad del magisterio eclesiástico. A diferencia de la metafísica, que se distingue de la política no sólo específica sino genéricamente (como lo especulativo de lo práctico), la teología es a la vez especulativa y práctica, y desciende de la luz de los principios revelados hasta la dirección particular de la moralidad individual y social [2].

Sin embargo, es imposible al hombre abarcar perfectamente todos los campos de la teología – otro motivo para la distinción de los dos poderes –, porque cada uno de ellos exige dominar, a la luz de la fe, los conocimientos correspondientes a diversas disciplinas filosóficas, lo que no puede lograrse sin larga experiencia:

• para tratar de Dios y de los ángeles hay que asumir la ciencia y experiencia del metafísico;

• para tratar del mundo se debe asumir, a la luz de la fe, la ciencia y experiencia del físico;

• para tratar del hombre, la del psicólogo;

• para tratar de los actos humanos, la del ético;

• para tratar de la constitución social, la del político.

Santo Tomás es el Doctor universal y supo dar para cada campo los principios más universales por los que debían regirse, pero eso no basta para el gobierno de un reino; hace falta además experiencia de las virtu-

---

[1] Cf. I-II, q. 63, a. 4: "Es manifiesto que hay distinta razón en el movimiento de la razón, que se impone en tales concupiscencias según la regla de la razón humana y según la regla divina; por ejemplo, en la acción de tomar alimentos se establece el modo por la razón humana, para que no dañe a la salud del cuerpo ni impida el uso de la razón; mas según la regla de la ley divina, se requiere que el hombre castigue su cuerpo y le reduzca a la servidumbre por la abstinencia de la comida y bebida y otras cosas semejantes".

[2] I, q. 1, a. 4: "La ciencia sagrada se extiende, siendo una, a todo lo que pertenece a las diversas ciencias filosóficas; porque las considera a todas bajo una misma razón formal, es decir, en cuanto son cognoscibles por la luz divina. Por eso, aunque de las ciencias filosóficas las unas sean especulativas y las otras prácticas, la doctrina sacra comprende en sí a las dos, como Dios se conoce a sí con la misma ciencia que conoce lo que obra".

des y vicios de los hombres concretos que se deba gobernar, para aplicar prudentemente los principios universales a las situaciones particulares.

Por todo esto, la teología es un bien *común* por excelencia; es uno de los mayores bienes que necesita la sociedad de los hombres para alcanzar sus fines, pero sólo es posible poseerlo suficientemente en común:

• El Magisterio de la Iglesia establece con toda certeza los principios de esta ciencia, que son los dogmas de fe, y las primeras conclusiones; por eso decimos que en la autoridad eclesiástica predomina la fe.

• Los Doctores eclesiásticos iluminan, a la luz de estos principios generales, los diversos campos del saber, proponiendo los principios teológicos y sus conclusiones menos universales; por eso a los doctores se les atribuye más propiamente la teología, donde se combinan como en igual proporción las luces de la fe y de la razón.

• Las diversas Autoridades civiles (políticos, científicos, médicos, artesanos) aplican estos principios en lo concreto de cada campo; por eso decimos que en las autoridades civiles predomina la razón.

Pero esto no quiere decir – como quiere el modernismo – que el Magisterio de la Iglesia sólo tenga que proponer los dogmas de fe y no pueda utilizar la razón haciendo teología; ni tampoco que las autoridades civiles sólo tengan que utilizar la razón sin la luz de la fe, como si no les perteneciera el saber teológico. Así como un físico se pierde en incertidumbres si estudia el origen del universo sin saber nada del dogma de la Creación, y un psiquiatra pierde su mejor remedio si no sabe nada de la Gracia; así también un político pierde a su pueblo si nada sabe del dogma de la Redención. Un intelectual católico – ¡cuánto hoy lo lamentamos! – no puede declararse ajeno al saber teológico, que debe ser lo suyo propio en el campo particular de su especialización.

II. «*Lumen gentium*»

Tiene fundamento, por lo tanto, la analogía por la que comparamos la unión del poder eclesiástico con el político en la sociedad eclesiástica, con la unión de la fe y la razón en el saber teológico. Así como los principios revelados iluminan la razón e instrumentalizan sus razonamientos constituyendo una ciencia *simpliciter* una: la Teología; así también lo hace el poder eclesiástico con el poder político, constituyendo un único cuerpo social: la Iglesia. La Iglesia, en su magisterio, es "luz para iluminación de las naciones" [1].

[1] Lc 2, 32.

Apoyados en esta analogía podemos ver cómo la unión entre ambos poderes es *simpliciter* mayor que la que habría entre las diversas potestades políticas en una sociedad puramente natural, aunque en cierto aspecto (*secundum quid*) sea menor. *La unidad es mayor* según la razón más formal de la *potestad de magisterio,* porque, como acabamos de ver, la sabiduría por la que gobierna el poder eclesiástico en el orden espiritual es formal y específicamente la misma que aquella por la que debe gobernar el poder político en el orden temporal: la Teología; mientras que en un orden puramente natural, no sería tan estrecha la unidad entre la sabiduría metafísica del rey y la ciencia política de los gobernadores, pues metafísica y política son ciencias formalmente distintas. *La unidad es menor*, como explicaremos, si consideramos exclusivamente la *potestad de gobierno* o disciplinar.

Tendremos repetidas ocasiones de volver sobre esto, pero por poco que se piense aparece la estrechísima dependencia en que se hallan las funciones de gobierno civil respecto al magisterio eclesiástico, porque no se trata solamente de que el rey profese el Credo y cumpla los diez mandamientos, sino que, como cada actividad necesita un juicio prudencial para asegurar su honestidad, lo que sólo cabe hacer a la luz de la teología cristiana, todas las funciones y ministerios políticos y sociales, así como las actividades de las personas individuales, necesitan someterse a los dictámenes más universales de la teología, que son dominio propio de la autoridad sacerdotal. El ministro de economía no debe contravenir las conclusiones generales de la teología sobre la usura, el ministro de salud debe consultar constantemente qué es lícito y qué no en el orden médico, el abogado y el carpintero deben consultar con sus párrocos la manera de llevar cristianamente sus profesiones y oficios. Todos los ministerios políticos deberían pedir a los obispos que les designe teólogos y capellanes para mantener clara su inteligencia, pura su intención y recto el ejercicio de su prudencia.

En el caso de la sociedad puramente natural, al Metafísico Rey no le pertenecería descender tanto a la consideración particular de los deberes políticos, militares, económicos y médicos, pues a la metafísica no le pertenece descender a lo práctico. A cada ministro inferior no le quedaría más remedio que guiarse por las luces de su propia ciencia para determinar lo que fuera más sabio y prudente en el campo de su acción. Pero como la sociedad cristiana se rige por la única sabiduría cristiana, la consulta y dependencia con los teólogos es mucho más estrecha.

Para precisar más exactamente cuál es el ámbito propio del magisterio eclesiástico y cuál el del político, conviene esperar a que consideremos las potestades de gobierno. Por ahora podemos decir que, sobre

los asuntos propios del orden temporal, al magisterio eclesiástico le pertenece el juicio universal que permanece en el orden de los principios, mientras que a las diversas autoridades políticas les pertenece la concreción particular.

De allí que las autoridades eclesiásticas hayan reclamado, ante los gobernantes católicos, la educación de los pueblos cristianos como dominio que les está más especialmente reservado, aunque la educación no deja de ser preocupación principal para los jefes de estado [1]. Los reyes temporales deben someterse con suma docilidad a la autoridad del magisterio de la Iglesia, porque sólo Jesucristo es «la luz de las gentes» [2], y esa luz brilla desde la Cátedra de Pedro. Quien no la sigue anda en tinieblas, y ¿qué puede haber de más grave que un ciego conduciendo a un pueblo de ciegos?

C. Potestades de justificación eclesiástica y política

No basta saber lo que todos y cada uno deben hacer por el bien común, sino que es necesario querer hacerlo con ardor: amor del bien que hace buenas las voluntades y las personas. De allí que, como dijimos, a quien deba gobernar le pertenece fijar las voluntades en orden al bien común, que no es otra cosa que establecerlas en la virtud.

La autoridad eclesiástica, junto con la misión de enseñar, recibió también del Salvador la función y potestad de santificar, lo que alcanza especialmente por medio de los sacramentos: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, *enseñad* a todas las gentes, *bautizándolas* en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a *observar* todo cuanto yo os he mandado" [3]. Recibieron potestad de *enseñar*, luego de *santificar* por el bautismo y, recién enton-

---

[1] Pío XI, Encíclica *Divini illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929: "La educación es obra necesariamente social, no solitaria. Ahora bien, tres son las sociedades necesarias, distintas, pero armónicamente unidas por Dios, en el seno de las cuales nace el hombre: dos sociedades de orden natural, es decir, la familia y la sociedad civil; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. [...] Por consiguiente, la educación, que abarca a todo el hombre, individual y socialmente, en el orden de la naturaleza y en el de la gracia, pertenece a estas tres sociedades necesarias, en una medida proporcional y correspondiente a la coordinación de sus respectivos fines, según el orden actual de la providencia establecido por Dios".

[2] Lc 2, 32.

[3] Mt 28, 18-20.

ces, de *gobernar* las naciones haciéndoles observar los mandamientos divinos. Por el bautismo, entonces, las gentes reciben el perdón de los pecados y la gracia santificante, ordenando sus corazones al fin último por la caridad. En síntesis, la función eclesiástica de santificación consiste en establecer a los hombres en las virtudes teologales por medio de los sacramentos.

La autoridad civil, por su parte, debe cumplir la función de establecer a los hombres en las virtudes morales, en especial en la justicia, porque si no, es imposible gobernar. Pero las autoridades mejor intencionadas apenas si podrían imponer unos trazos de justicia en una sociedad cuya mayoría de miembros no tuviera su voluntad debidamente ordenada al fin último. De donde también por aquí aparece la extrema necesidad que tiene el orden civil de constituirse dentro del orden cristiano. Como es otro asunto de capital importancia, expliquemos esta conjunción e influencia en dos pasos, considerándola primero en un aspecto más general y luego en otro más particular.

I. La importancia del régimen sacramental respecto a la constitución social

Por el pecado de los primeros padres, el género humano perdió la vida del alma y, si bien nos fue inmediatamente ofrecida la gracia redentora en previsión de los méritos de Cristo, por justicia y misericordia no nos fue concedida de tal manera que volviéramos a un estado semejante al de justicia original, quedando el hombre con su naturaleza herida, *semivivo relicto*. La consecuencia de este estado, dicho de una manera liviana, es que las estadísticas nos son adversas. Atiéndase a la dura pero cristiana sentencia de Santo Tomás: "El bien proporcionado al estado común de la naturaleza se da en la mayoría (*ut in pluribus*); y la ausencia de este bien, en los menos (*ut in paucioribus*). Pero el bien que sobrepasa el estado común de la naturaleza se da en los menos; y su ausencia, en la mayoría. Por eso, podemos comprobar que los hombres dotados de inteligencia suficiente para orientar su propia vida, son muchos. Los que no la tienen, y que se llaman tontos o idiotas, son pocos. Pero con respecto a ambos, poquísimos (*paucissimi*) son los que llegan a tener un conocimiento profundo de las cosas. Así pues, como la felicidad eterna, consistente en la visión de Dios, sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, síguese que son en menor número (*pauciores*) los que se salvan. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva algunos hasta aquella salvación de la

que los más (*plurimi*) se ven privados según el curso común y la inclinación de la naturaleza" [1].

Por las heridas del pecado original, entonces, la honestidad entre los hombres tiende a darse *ut in paucioribus*, en los menos, y la perfección de la santidad *in paucissimis*, en poquísimos. Las consecuencias políticas de este principio revelado, dada la naturaleza social del hombre, son terribles. Porque, salvo una intervención divina especial, en la sociedad familiar y política va a predominar la necedad y el egoísmo, y como el hombre depende grandemente del ambiente en que es educado, esta situación tenderá a empeorar, de manera que en las ciudades siempre y necesariamente reinarían los malos y para el mal. Sólo en el caso extraordinario en que una persona alcanzara la santidad, su poderosa influencia podría sostener a los cercanos en la justicia, como vemos en el santo Job [2], pero lo normal es que no se vuelva a repetir ese caso extraordinario en sus hijos, y las siguientes generaciones volverían a caer en la corrupción del pecado.

Es de hecho lo que muestra la historia de los primeros tiempos de la humanidad. El primero en fundar una ciudad fue Caín: "Conoció Caín a su mujer, que concibió y parió a Enoc. Púsose aquél a edificar una ciudad, a la que dio el nombre de Enoc, su hijo" [3]; y son sus descendientes los que formaron los primeros reinos. Sobre los santos del Antiguo Testamento siempre el pecado triunfó en sus hijos, empezando por Adán y Eva [4]. Tanto fue así que, mil años después que los hombres comenzaran a multiplicarse, Dios decretó el diluvio para lavar (bautizar) una tierra saturada de pecado.

Para cumplir sus designios de misericordia, Dios tuvo que intervenir otorgando a los hombres carismas superiores que pudieran fortale-

---

[1] I, q. 23, a. 7 ad 3. En Adán la gracia había sido asociada a la misma naturaleza y vigorizada por los dones que integraban el primer estado de justicia original. En este estado, la misma naturaleza había sido como proporcionada al fin sobrenatural, de manera que, si no hubiera sido el mismo Adán quien pecara y perdiera para los suyos esta divina herencia, hubieran sido *paucissimi* los que se condenaran, mientras que la gran mayoría de la humanidad hubiera alcanzado la perfección en la vida temporal y la salvación en la vida eterna.

[2] Job 1, 3-5: "Acostumbraban sus hijos a tener banquetes en sus casas, cada uno en su día, invitando a sus tres hermanas a comer y beber con ellos. Cuando se completaba el ciclo de los días de convite, los convocaba para purificarlos; y levantándose de madrugada, ofrecía por ellos holocaustos, según el número de todos ellos, pues decía Job: «No sea que hayan pecado mis hijos y hayan maldecido a Dios en su corazón». Así hacía Job siempre".

[3] Gen 4, 17.

[4] Pecó Caín, el primogénito de Adán, matando a su hermano; peca uno de los hijos de Noé contra su padre; peca el primogénito de Isaac contra Jacob, pecan los hijos de Jacob contra José; cae en pecado el hijo de David, Salomón. En el Antiguo Testamento nunca la santidad se continúa en los hijos.

cer como desde fuera las debilitadas fuerzas de la gracia. El primero de ellos (después de la justicia original) es el *carisma patriarcal*, transmitido de padres a hijos por medio de una bendición especial [1]. Fue necesario para mantener íntegra y viva la fe en la Revelación, la esperanza en la promesa del Redentor y la caridad que brotaba de su futuro Sacrificio. Sin este carisma, las *adversas estadísticas* hubieran hecho imposible que se mantuviera una línea continua de familias fieles capaces de asegurar la divina Tradición en medio de la universal apostasía.

El segundo es el *carisma de Abraham*, merecido por una fidelidad que llegó hasta el sacrificio de su primogénito, Isaac, y que se transmitió por el sacramento de la circuncisión. Completado luego por la Ley mosaica y el sacerdocio de Aarón, tuvo la virtud – por primera vez en la historia de la humanidad – de constituir y conservar a todo un pueblo en la fidelidad a la Alianza pactada con Dios. Luego volveremos sobre esto en la parte histórica, como también sobre lo que creemos hay que considerar como carismas providenciales menores de sabiduría para los griegos y de justicia para los romanos, pero ahora queremos subrayar el doble aspecto divino-humano de estos dones:

• Por una parte, eran dones divinos de un orden superior a los propios del organismo sobrenatural de la gracia santificante y de las virtudes infusas, porque si bien el sacramento de la circuncisión no obraba *ex opere operato*, tampoco dependía en su eficacia de la fe y devoción personal de los padres de cada niño circuncidado, sino de la fe común del pueblo de Israel (*ex opere operantis populi Dei*), sostenida en virtud de la promesa hecha a Abraham. Y lo mismo hay que decir de los demás sacramentos y ritos del sacerdocio levítico. De esta manera se sostenía la fe y devoción del pueblo elegido en un vigor que no tendría si dependiera de la virtud personal de cada uno de sus miembros.

• Pero por otra parte tenían un modo humano, pues estaban constituidos por ritos exteriores sensibles, de manera que auxiliaban al hombre justamente por el lado en que estaba herido: "La segunda [razón por la que los sacramentos son necesarios para la salvación del hombre] está tomada del estado del hombre, cuyo afecto, al pecar, quedó sometido a las cosas corporales. Ahora bien, debe aplicarse la medicina donde está la enfermedad. Por tanto, fue conveniente que Dios, mediante signos corporales, procurara al hombre la medicina espiritual. Porque si se le ofrecieran las cosas espirituales desnudas de corporeidad, su áni-

[1] Hablamos de «carismas» como dones gratuitos superiores para bien de la multitud. Cf. 1 Corintios 12, 31.

mo no se interesaría por ellas, por haber quedado tan inclinado a las cosas corporales" [1].

El tercer y definitivo Carisma, del cual los demás no son sino figura y anticipo, es el de *Jesucristo*, que consiste en la gracia de unión hipostática y lo constituye sumo Sacerdote y Rey de reyes. Apenas necesitamos advertir de su convenientísima condición divino-humana: sólo Dios podía conducir a los hombres al fin sobrenatural, y Jesucristo es Dios en persona, pero necesitábamos que condescendiera a hacerlo de una manera humana, y Jesucristo es un verdadero hombre a quien creer, a quien amar, a quien imitar. La sobreabundante influencia de su plenitud de gracia nos podía ser comunicada de la manera más adecuada a nuestra humana debilidad, tan necesitada de ver y tocar [2]. Y aunque Jesucristo es Sacerdote y Rey eterno [3], "cuyo reino no tendrá fin" [4], sin embargo, como convenía que nos privara de su presencia física hasta el fin de los tiempos [5], ideó un medio para seguir sensiblemente presente entre nosotros y ejercer su pontificado regio del modo más adecuado para el hombre: instituyó los Sacramentos, y sobre esas siete columnas edificó la Iglesia: "La Sabiduría se ha edificado su Casa, labró sus siete columnas" [6].

Los Sacramentos prolongan el ejercicio de la divina autoridad de Jesucristo de la manera humana que tanto nos convenía, incoando el Reino de Dios sobre la tierra a modo de una sociedad visible universal: la Iglesia católica. Ya no se trata de un pueblo elegido entre otros, sino de una organización jerárquica capaz de albergar a todos los pueblos del

---

[1] III, q. 61, a. 1. Esta es la segunda de tres razones, véase el artículo completo.

[2] I Jn 1, 1-3: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, *lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos* tocante al Verbo de vida – porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó –, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo". Para la fe basta en principio el oído, *fides ex auditu*, mientras que ver y tocar es propio de la beatitud celestial, pero para nuestra miserable condición de apego a lo sensible necesitábamos que nos adelantaran algo de ello.

[3] Rom 6, 9-10: "Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios". Heb 7, 23-24: "Y de aquéllos fueron muchos los hechos sacerdotes, por cuanto la muerte les impidió permanecer; pero éste, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo".

[4] "Credo... et in unum Dominum Jesum Christum... *cujus regni non erit finis*".

[5] Jn 16, 7: "Os conviene que Yo me vaya; porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré".

[6] Prov 9, 1.

orbe. Pero insistamos en lo único que en este punto queremos señalar: La capacidad de la Iglesia para sostenerse frente a las puertas del Infierno y sostener a las naciones que se refugien en su seno, se funda en los siete Sacramentos como en sendas columnas, de las que, quitada una, se cae el techo.

Los Sacramentos son los instrumentos que prolongan la virtud de Jesucristo en su doble condición divino-humana. En lo que tienen de divino, refuerzan el organismo sobrenatural de la gracia, virtudes y dones para el ejercicio temporal de la vida cristiana – pues no están dados para la Patria, sino para el camino –; y en lo que tienen de humano, son signos sensibles que la Iglesia, inspirada por el Espíritu Santo, ha adornado de ritos solemnes que encantan el corazón de los hombres, aplicando la medicina en el preciso lugar donde tenemos nuestras heridas.

La acción eficaz de los Sacramentos hace que la honestidad ya no se dé en los menos sino en los más, *ut in pluribus*, y que la santidad no sea algo tan absolutamente excepcional como en el Antiguo Testamento; hace posible, entonces, que se organice un orden social sano, dotado de las virtudes personales y sociales necesarias para ordenar la multitud al bien común, tanto temporal como eterno. Pero *sólo los Sacramentos* son capaces de producir esta casi milagrosa transformación de los hombres, tanto como *sólo en Jesucristo* hay salvación [1], porque sólo por medio de ellos ha querido Nuestro Señor aplicarnos la plena eficacia de su virtud: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y *fuere bautizado, se salvará*; mas el que no creyere, se condenará” [2].

Nunca podríamos exagerar la importancia – evidente para un cristiano – que tiene este principio dogmático para el que debe gobernar en el orden político. Nunca se podría *justificar* civilmente a una multitud de hombres que no se bauticen, confiesen, vayan a Misa y comulguen [3]. Los Sacramentos son las siete columnas sobre las que se debe edificar no solamente la sociedad eclesiástica, sino toda sociedad humana, desde la familia hasta una Organización de las Naciones Unidas en Jesucristo o *Cristiandad*.

---

[1] Act 4, 11-12: “Él [Jesucristo] es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos”.

[2] Mr 16, 15-16. El que crea y no sea bautizado, no tiene las garantías de salvación que dan los sacramentos.

[3] Qué preciosa imagen la del gran general francés que, para liberar a Orleans, exige como condición absoluta que cada uno de sus soldados confiese y comulgue. Hablamos de Santa Juana de Arco.

ESTADO			ESTADÍSTICAS	
condición		***dones***	***se salvan***	***se condenan***
Naturaleza pura	ángeles	naturaleza perfecta	todos [1]	ninguno
	hombres	naturaleza imperfecta	mayoría	minoría
Gracia pura	ángeles	fe y caridad según especie angélica	mayoría [2]	minoría
	hombres	fe y caridad en naturaleza imperfecta	minoría [3]	mayoría
Justicia original		gracia adornada del *carisma de Adán*	humanidad	pocos
Naturaleza caída		pecado original sin la gracia de Cristo	ninguno	todos
Naturaleza herida		pecado original con la gracia de Cristo	individuos	sociedades
Patriarcas		gracia de Cristo con *carisma patriarcal*	familias	pueblos
Pueblo de Israel		gracia de Cristo con *carisma de Abraham*	un pueblo	minoría
Iglesia militante		gracia de Cristo con *Sacramentos*	muchos pueblos	pocos [4]
Iglesia triunfante		gloria de Dios y de Cristo	todos	ninguno

[1] La naturaleza pura tiene como fin la felicidad natural, por lo que «salvarse» significa alcanzar esta felicidad, ya angélica, ya humana. Como los ángeles tienen una naturaleza perfecta, en el orden natural no cabría el pecado, lo que no pasaría con los hombres.

[2] Los ángeles fueron creados con fe y caridad; pero la fe es ciencia imperfecta en el orden sobrenatural, por lo que entonces pudieron pecar. Pero pecaron los menos, pues los santos ángeles son mayores en número que los demonios (¿dos tercios contra un tercio?).

[3] En este caso se aplica lo que dice Santo Tomás: si a una naturaleza corpórea, que sólo alcanza el fin *ut in pluribus*, se le sube la exigencia a un fin sobrenatural, termina alcanzándolo *ut in paucioribus*. Si ya por naturaleza sólo se salvan 2/3, por gracia se salvarían 2/3 de esos 2/3, lo que hace 4/9, que es menos de la mitad (los argumentos matemáticos en teología ¡son poco serios!).

[4] En el Pueblo elegido, en tiempos de fidelidad, se salvaba la mayoría; en la Cristiandad en tiempos de fidelidad, se salva la gran mayoría y se condenan no sólo menos, sino pocos. Pero tanto Israel como la Cristiandad pueden tener tiempos de infidelidad, en los que las estadísticas se invierten.

II. El sacramento del matrimonio, santificador del orden social

"Los sacramentos – enseña Santo Tomás – están destinados a dos fines: a perfeccionar al hombre en lo que se refiere al culto de Dios practicando la religión cristiana; y a ofrecer un remedio para el pecado" [1]. Son principios divinos que comunican la vida de la Cabeza a todo el Cuerpo Místico, pero como "la vida espiritual tiene cierta conformidad con la vida corporal" [2], Jesucristo los ha instituido en estrecha semejanza con los principios de la vida natural. Cinco de ellos se ordenan a perfeccionar al hombre en su vida personal [3]. Mas "en la vida corporal se perfecciona alguno de dos modos: de un modo en cuanto a la propia persona; de otro modo con respecto a toda la comunidad de la sociedad en que vive, puesto que el hombre es naturalmente animal sociable" [4]; de allí que, "en lo que se refiere a la comunidad social, el hombre se perfecciona [...] asumiendo el poder de gobernar la sociedad y de ejercer funciones públicas, cosas que corresponden en la vida espiritual al sacramento del Orden" [5].

El sacramento del Orden es el principio restaurador y elevador de la autoridad. Consagra las personas llamadas a ejercer la autoridad configurándolas con Jesucristo por el carácter sacerdotal, que no es otra cosa

---

[1] III, q. 65, a. 1.

[2] Ibíd.

[3] Ibíd.: "En lo que se refiere a sí mismo, el hombre se perfecciona en su vida corporal de dos maneras: una, directamente, adquiriendo alguna perfección; otra, indirectamente, evitando los inconvenientes de la vida, como son las enfermedades o cosas parecidas. El perfeccionamiento directo de la vida corporal tiene tres etapas. La primera es la generación, por la que el hombre comienza a ser y a vivir. Y a esta etapa corresponde en la vida espiritual el Bautismo, que es una regeneración espiritual. La segunda etapa es el crecimiento, por el que uno llega a la plenitud de su estatura y de su fuerza. Y a esta etapa corresponde, en la vida del espíritu, la Confirmación, en la que se nos da el Espíritu Santo para robustecernos. La tercera es la nutrición, con la que el hombre conserva la vida y el vigor, y a ésta corresponde, en la vida espiritual, la Eucaristía. Esto le sería suficiente al hombre si, corporal y espiritualmente, tuviese una vida impasible. Pero, como el hombre está sujeto a la enfermedad corporal y espiritual, que es el pecado, el hombre necesita un remedio para su enfermedad. Y este remedio es doble: uno, de curación, que le restituye la salud; y a este remedio corresponde, en la vida del espíritu, la Penitencia. El otro remedio es la recuperación de las fuerzas con una dieta adecuada y un conveniente ejercicio: y a este remedio corresponde, en la vida espiritual, la Extremaunción, que borra las reliquias del pecado y deja al hombre dispuesto para la gloria final" (hemos omitido las referencias a la Sagrada Escritura).

[4] Ibíd.

[5] Ibíd.

que cierta participación del sacerdocio de Cristo. Permite así que estas personas sean utilizadas por Nuestro Señor a modo de ministros o instrumentos en el ejercicio de su pontificado regio, constituyéndolas como sujetos aptos para participar de su divino poder de magisterio, santificación y gobierno:

- Por la plenitud del carácter sacerdotal propio del obispo, éste puede ser constituido cabeza de una diócesis o de toda la Iglesia (Papa), pasando así a ser órgano del magisterio infalible.

- Por el carácter sacerdotal se puede ser ministro de los cinco sacramentos de santificación personal, y el obispo ministro del mismo orden sacerdotal.

- El sacramento del orden hace apto al sujeto para ejercer el gobierno en la medida que se le comuniquen los debidos poderes de jurisdicción.

Mas como sabemos, el sacramento del orden restaura y santifica la autoridad solamente en el ejercicio de las funciones propias del ministerio eclesiástico. ¿Dejó entonces Nuestro Señor sin principio restaurador a las autoridades del orden civil? No completamente, porque Jesucristo instituyó también el *sacramento del matrimonio* para restauración de la autoridad paterna, que es fundamento y fuente de la autoridad política: "En lo que se refiere a la comunidad social, el hombre se perfecciona de dos maneras. Primera, asumiendo el poder de gobernar la sociedad y de ejercer funciones públicas, cosas que corresponden en la vida espiritual al sacramento del Orden. Segunda, reproduciendo la especie, lo cual tiene lugar mediante el Matrimonio, tanto en la vida corporal como en la espiritual, ya que el Matrimonio no solamente es un sacramento, sino también una función de la naturaleza" [1].

Como enseña San Pablo, la santificación de la autoridad familiar, que reside de manera desigual en el padre y en la madre, se produce – de manera análoga a la del sacerdocio – por una misteriosa configuración de la unión esponsal con la unión entre Cristo y su Iglesia: "Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Así los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que

---

[1] Ibíd.

ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne». Gran misterio éste, pero en la perspectiva de Cristo y de la Iglesia" [1].

El sacramento del matrimonio se constituye, entonces, en una fuente de gracias de sabiduría para que los esposos sepan discernir el bien común de la familia y enseñar a sus hijos, de virtudes para que confirmen su corazón en el bien y atraigan el de sus hijos santificándolos, de prudencia y firmeza en el ejercicio de la autoridad paterna. Pero la autoridad paterna no mira solamente el bien común de la familia, sino que se ordena también a su inserción en la sociedad, de la que la familia es célula. De allí que la fuente de gracias que brota del sacramento del matrimonio, riega también las funciones sociales y políticas que pueda asumir – normalmente – el *paterfamilias* (la autoridad materna, por naturaleza, se ordena más al bien propio y particular de la familia que al de la sociedad).

El cumplimiento de los deberes de buen ciudadano, por lo tanto, está restaurado y santificado, en primer lugar, por el *sacramento del bautismo*, que santifica todas las actividades de la vida cristiana; pero interviene más en especial el *sacramento de la confirmación*, por el que el cristiano alcanza la madurez de la vida espiritual y es confortado en su acción sobre los demás [2]. Pero el ejercicio de la autoridad civil es ungido en Cristo especialísimamente por el *sacramento del matrimonio*, que se ordena a la santificación de la vida cristiana en su constitución social de orden más natural.

El mismo rito del sacramento del matrimonio manifiesta en su sencillez toda la doctrina católica acerca del orden social cristiano. Porque, por una parte, es el único sacramento cuyo ministro propio no es el sacerdote sino los mismos fieles que contraen matrimonio, con lo que se indica que el orden civil temporal tiene una esfera propia, separada por Jesucristo del orden estrictamente eclesiástico sacerdotal. Pero, por otra parte, el sacerdote debe confirmar la validez del vínculo matrimonial con su bendición: "Y yo, de parte de Dios todopoderoso y de los bienaventurados Apóstoles san Pedro y san Pablo y de la santa madre Iglesia, os desposo y *este sacramento entre vosotros confirmo*, en el

[1] Ef 5, 23-32.

[2] III, q. 72, a. 2: "En este sacramento [de la Confirmación] se da la plenitud del Espíritu Santo para obtener el robustecimiento espiritual, que es el propio de la edad madura. Ahora bien, el hombre, cuando llega a esta madurez, comienza a comunicarse con los demás, mientras que antes vivía solamente para sí mismo".

nombre del Padre, etc.". Esta confirmación y bendición que la Iglesia exige para la validez misma del sacramento del matrimonio, se hace necesaria para el ejercicio de todas las funciones de autoridad civil y política, aunque la Iglesia haya renunciado a expresarla ritualmente. Porque – como venimos explicando – no es posible que se ejerza ninguna función de autoridad de modo verdadero y válido si no se hace en sumisión a la superior autoridad eclesiástica, que le da la orientación al fin último sobrenatural y la fuerza misma para que se ejerza con eficacia. En los mejores tiempos de la Cristiandad, así como los esposos reciben sus anillos del sacerdote [1], así también los reyes recibían sus coronas de los obispos y los emperadores del Papa, confirmación que se hacía necesaria aún para la validez de su autoridad real.

III. Los jefes católicos como apóstoles secundarios de Jesucristo

El primer deber de los príncipes respecto a sus pueblos es conducirlos a la Iglesia para que allí sean enseñados por el magisterio infalible y santificados por los sacramentos. Pero en este movimiento no deja de tener gran influencia el temor de las penas y – con mayor importancia en la medida en que los pueblos puedan hacerse mucho mejores – la atracción del ejemplo. Cuando el rey franco Clodoveo I, a instancias de su esposa Santa Clotilde y de su obispo San Remigio, se decidió a recibir el bautismo (año 496), dice la historia que "el ardor de la fe y de la religión se encendió tan fuertemente en ese corazón marcial, que se hizo apóstol de sus súbditos antes de ser cristiano; reunió los grandes de su corte, les mostró la locura y la extravagancia del culto de los ídolos, y les solicitó de no adorar más que un Dios, creador del cielo y de la tierra, en la trinidad de sus personas. Hizo lo mismo con su ejército, y su predicación fue tan poderosa, que la mayor parte de los francos imitaron su ejemplo" [2]. Por la naturaleza social de los hombres, el vínculo de los súbditos con sus jefes es siempre muy fuerte, más si son mejores, por lo que, si el príncipe cree, por la autoridad intelectual que tiene sobre los suyos, la mayoría se siente llevado a la fe; y si el príncipe es fervoroso, por la influencia de su autoridad moral, en la mayoría crece la devoción. Después de los santos obispos, no hay mejores apóstoles de Jesucristo que los jefes católicos.

---

[1] Se ha introducido la costumbre, contraria al ritual y de tinte liberal, de que no sea el sacerdote quien ponga el anillo al esposo, sino la misma esposa.

[2] *Los petits bollandistes*, tomo XI, p. 590.

Aunque ciertamente, como diremos a continuación, más todavía que el buen ejemplo – que a veces está y otras veces desaparece –, no hay nada que conduzca más eficazmente las ovejas al Buen Pastor que el mismo vigor de las leyes. Cuando las leyes eclesiásticas son protegidas y continuadas por las leyes civiles, a las gentes se les hace difícil condenarse.

D. Potestades de gobierno: «Dad al César lo que es del César»

Dijimos que, en comparación con un orden puramente natural donde cabría distinguir la función del Rey metafísico y los gobernadores políticos, la unidad entre el poder eclesiástico y el civil es *simpliciter mayor* según la razón más formal de la *potestad de magisterio*, porque aquéllos se rigen por sabidurías no sólo específica sino genéricamente distintas, mientras que éstos obran a la luz de una misma y única ciencia, la teología cristiana. Pero si ahora consideramos las cosas desde el punto de vista de la *potestad de gobierno*, la unidad es *secundum quid menor*, porque los gobernadores políticos regirían a sus súbditos con una jurisdicción delegada del Rey metafísico, mientras que Nuestro Señor quiso establecer los ministerios eclesiástico y político en distintas esferas de jurisdicción, de manera que los reyes no recibieran la jurisdicción del Papa y de los obispos, sino directa e inmediatamente de Él mismo.

Consideremos primero la *existencia* de la distinción de esferas de jurisdicción (dejando para el último apartado del capítulo tratar de su *naturaleza*, al considerar la causa material), pero luego equilibremos lo dicho señalando la unidad o confluencia de gobiernos.

I. La distinción de jurisdicciones eclesiástica y civil

San Pedro fue encargado por Nuestro Señor del gobierno de su Reino en la tierra para cuando Él no estuviera: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" [1]. Sin embargo, aunque era evidente que el Hijo de Dios era dueño y señor de todos los reinos de la tierra, quedó

[1] Mt 16, 18-19.

claro a San Pedro y a los Apóstoles que no quedaban encargados también de los asuntos propios de los jefes políticos: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" [1]. Ya bastante tarea tendrían para lograr que los reyes reconocieran la autoridad que habían recibido en las cosas de Dios, como para tener que emprender también la empresa de derrocarlos y encargarse de los asuntos puramente temporales.

Los Papas y los obispos, entonces, tuvieron que reclamar para sí la jurisdicción sobre los asuntos que tuvieran que ver directamente con Dios y la religión, reclamo que no dejaría de exigirles hasta la sangre, porque estas cosas eran celosamente administradas hasta entonces por los jefes políticos, pues en ellas se fundaba (y se funda) la autoridad de sus gobiernos. Pero siempre reconocieron que a los reyes les quedaba la plena jurisdicción en los asuntos más propiamente políticos.

El primer conflicto no tardó nada en surgir, y San Pedro debió advertirle al Sanedrín que algo había cambiado: "Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos. [...] Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a Él; porque nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído" [2]. Y de allí en más no cesaron obispos y Papas, tanto antiguos como modernos, de reclamar la jurisdicción sobre la «cosa religiosa», distinguida por el Rey de reyes de la jurisdicción sobre el resto de la «cosa pública»:

• El documento más antiguo que habla claramente de la distinción de las dos jurisdicciones es la Carta *Famuli vestrae pietatis* de San Gelasio I al emperador Anastasio I, en el año 494: "Son dos, en realidad, oh augusto emperador, los poderes por los cuales este mundo está principalmente dirigido: la autoridad en virtud de la consagración de los obispos, y la potestad real; de esos dos poderes es tanto más grave el peso de los sacerdotes, en tanto que éstos darán cuenta en el juicio divino de los mismos reyes de los hombres. [...] Por lo que atañe al orden de la pública disciplina, sabiendo que por disposición superior el gobierno te ha sido conferido, también los mismos prelados de la religión obedecen a tus leyes" [3].

• Repite esta doctrina el Papa Nicolás I al emperador Miguel, por la Carta *Proposueramus quidem*, del año 865: "Sucedió antes del adveni-

[1] Mt 22, 21.
[2] Act 4, 12-19.
[3] Denzinger 347.

miento de Cristo que algunos típicamente fueron a la vez reyes y sacerdotes, como por la historia sagrada consta que lo fue el santo Melquisedec y como, imitándolo el diablo en sus miembros, como quien trata siempre de vindicar para sí con espíritu tiránico lo que al culto divino conviene, los emperadores paganos se llamaron también pontífices máximos. Mas cuando se llegó al que es verdaderamente Rey y Pontífice, ya ni el emperador arrebató para sí los derechos del pontificado, ni el pontífice usurpó el nombre de emperador. Puesto que el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús [1 Tm 2, 5], de tal manera, por los actos que les son propios y por sus dignidades distintas, distinguió los deberes de una y otra potestad – queriendo que se levanten hacia lo alto por la propia medicinal humildad, y no que por humana soberbia se hundan nuevamente en el infierno –, que, por un lado, dispuso que los emperadores cristianos necesitaran de los pontífices para la vida eterna, y por otro los pontífices usaran de las leyes imperiales sólo para el curso de las cosas temporales, en cuanto la acción espiritual esté a cubierto de ataques carnales" [1].

• Enseña lo mismo más recientemente Pío IX en la Encíclica *Etsi multa luctuosa*, del 21 de noviembre de 1873: "La fe enseña y la razón humana demuestra que existe un doble orden de cosas, y, a par de ellas, que deben distinguirse dos potestades sobre la tierra: la una natural, que mira por la tranquilidad de la sociedad humana y por los asuntos seculares; y la otra cuyo origen está por encima de la naturaleza, y que preside a la ciudad de Dios, es decir, a la Iglesia de Cristo, instituida divinamente para la paz de las almas y su salud eterna. Ahora bien, estos oficios (de esta doble potestad), están sapientísimamente ordenados, *a fin, de dar a Dios lo que es de Dios, y al César,* y por Dios, *lo que es del César* [Mt. 22, 21]; «el cual justamente es grande, porque es menor que el cielo; pues él mismo es también de Aquel de quien es el cielo y toda criatura» [Tertuliano]. A la verdad, de este mandamiento divino no se desvió jamás la Iglesia, que siempre y en todas partes se esfuerza en inculcar en el alma de sus fieles la obediencia que inviolablemente deben guardar para con los príncipes supremos y sus derechos en cuanto a las cosas seculares, y enseña con el Apóstol que los príncipes *no son de temer para el bien obrar, sino para el mal obrar,* mandando a sus fieles *que estén sujetos no sólo por motivo de la ira,* puesto que el príncipe *lleva la espada para vengar su ira contra el que obra mal, sino también por motivo de conciencia,* pues en su oficio *es ministro de Dios* [Rom. 13, 3 ss]" [2].

---

[1] Denzinger 642.
[2] Denzinger 1841.

• Así también León XIII en su Carta encíclica *Immortale Dei*, del 1º de noviembre de 1885: "Dios ha distribuido el gobierno del género humano entre dos potestades, a saber, la eclesiástica y la civil; una está al frente de las cosas divinas; otra, al frente de las humanas. Una y otra son supremas en su género; una y otra tienen límites determinados, en que han de contenerse, y ésos definidos por la naturaleza y causa próxima de cada una; de donde se circunscribe una como esfera en que se desarrolla por derecho propio la acción de cada una... Así, pues, todo lo que en las cosas humanas es de algún modo sagrado, todo lo que pertenece al culto de Dios y a la salvación de las almas, ora sea tal por su naturaleza, ora en cambio se entienda como tal por razón de la causa a que se refiere, todo eso está en la potestad y arbitrio de la Iglesia; todo lo demás, empero, que comprende el género civil y político, es cosa clara que está sujeto a la potestad civil, como quiera que Jesucristo mandó que *se diera al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* [Mt. 22, 21]" [1].

II. La Eucaristía como centro de confluencia de los gobiernos eclesiástico y político

El fin de la sociedad es el mismo que el del individuo [2], y el fin del hombre es la felicidad; por lo tanto, el gobierno eclesiástico se ordena a procurar la *felicidad eterna* de los hombres y el gobierno político su *felicidad temporal*.

La felicidad eterna de los hombres se procura y aún se incoa en esta tierra por la Eucaristía. El Sacrificio de Jesucristo rindió a Dios la gloria que los hombres le habíamos negado e infinitamente más, y satisfizo así por los pecados del género humano, abriéndonos las puertas del cielo. Para alcanzar efectivamente la redención, los hombres deben unirse a la Cruz de Cristo, y eso se hace participando de la *Eucaristía en cuanto sacrificio*. La Eucaristía es el único camino del cielo: "En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros" [3]. Pero es también su ingreso, porque por la comunión ya entramos en posesión de Dios y alcanzamos un pregusto del cielo. La *Eucaristía en cuanto sacramento* es incoación de la beatitud eterna, pues en él se nos da una prenda de la gloria futura: *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur; recolitur memoria passionis eius; mens impletur gratia; et futurae gloriae no-*

---

[1] Denzinger 1866.
[2] *De regimine principum*, l. 1, c. 15, n. 816.
[3] Jn 6, 53.

bis pignus datur [1]. De allí que, así como la tarea del buen pastor consiste en llevar sus ovejas a los mejores pastos, así el gobierno eclesiástico se resume en conducir los hombres a la Eucaristía:

• El magisterio eclesiástico no busca sino predicar el misterio de la Cruz: "Nosotros predicamos a Cristo crucificado" [2], que se encierra para nosotros en la Eucaristía. Aquí brilla de la más clara manera el misterio de la Trinidad y de la Encarnación, del pecado y de la redención.

• La santificación de las almas, que el sacerdocio lleva a cabo por la administración de los Sacramentos, se ordena a la Eucaristía como a su complemento y perfección. Así como los aprendices labran el mármol dejando al artífice principal para que dé el toque maestro, así los sacerdotes preparan las almas para Jesús Eucarístico. Además, la Eucaristía es como el imán que atrae las voluntades hacia su centro: en la celebración de la Santa Misa tenemos la más pedagógica explicación de la felicidad del cielo. En la inmolación eucarística se nos da el más arrebatador ejemplo: "*Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*: Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" [3]. En la comunión los fieles tienen el más alentador premio, y en la excomunión el castigo más temido.

• El gobierno eclesiástico y toda su legislación se ordena a llevar las almas a la felicidad eterna por el seguimiento de Jesucristo. Pero el camino de Cristo a la gloria del cielo pasa por la Cruz: "El que no toma su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo" [4]. La tarea de los sacerdotes sobre esta tierra en cierto modo culmina al reunir en torno a los Altares a toda la familia humana, debidamente dispuesta en su fe y devoción.

La felicidad temporal, por su parte, ¿en qué consiste? No está en la mera posesión de riquezas, que son sólo un medio para la felicidad [5].

---

[1] Antífona de IIª Vísperas de *Corpus Christi*: «Oh sagrado banquete, en el que se recibe a Cristo; se recuerda la memoria de su pasión; el espíritu se llena de gracia; y se nos da prenda de la gloria futura». Cf. III, q. 79, a. 2: «Si el efecto de este sacramento es la consecución de la gloria».

[2] 1 Cor 1, 17-24: "No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar, y no con sabiduría de lenguaje, para que no se desvirtúe la cruz de Cristo; porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. [...] Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos".

[3] Jn 12, 32.

[4] Lc 14, 27.

[5] I-II, q. 2, a. 1: "*Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae propter aliud, scilicet ad*

Tampoco en los honores y en la fama que, si son verdaderos, se siguen más bien del estado de perfección en que consiste la humana felicidad [1]. No puede consistir la felicidad en el poder, pues el poder se ordena a conseguir la felicidad; en todo caso podría decirse que, para el poderoso, la felicidad consiste de alguna manera en el uso virtuoso del poder [2]. Tampoco puede decirse que la felicidad consista en el goce de la salud corporal y de los placeres sensibles, porque estos son bienes corporales que en el hombre se ordenan a los bienes espirituales, que son principales [3]. Debemos concluir que la felicidad que el hombre puede alcanzar sobre la tierra, y la que debe procurar, entonces, el gobierno político para la multitud, está principalmente en el ejercicio de una vida virtuosa.

La Ciudad puede hallarse en estado de paz y bienestar, o en estado de conflicto e indigencia. Si se halla en estado de paz, la sociedad alcanzará su máximo gozo cumpliendo con los más virtuosos actos de justicia, que consisten en honrar y agradecer a aquellos a quienes debe ese estado de bienestar. Ahora bien, a quien debe rendir este deber de justicia en primer lugar es a Dios, y en segundo lugar es a los héroes patrios, aquellos que se destacaron por su virtud y sus obras a favor del bien común. A Dios se le debe religiosa *adoración* y *acción de gracias*, que se rinde por el culto público, y a los héroes se les debe culto de *veneración*. Pero después de la promulgación de la Nueva Alianza, no hay culto agradable a Dios que no sea el de Jesucristo. Por lo tanto, la fiesta patria más gozosa, que es aquella donde se hace la acción más justa y necesaria, no es otra que el ofrecimiento público y oficial del más perfecto acto de culto divino: el Sacrificio Eucarístico. Y como los más

---

sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Es pues evidente que la felicidad del hombre no puede estar en las riquezas naturales. Porque tales riquezas se buscan por otra cosa, esto es, para sustentar la naturaleza del hombre, y de allí que no puedan ser el último fin del hombre, sino más bien se ordenan al hombre como a su fin".

[1] I-II, q. 2, a. 2; a 3: "*Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata vel perfecta.* De allí que la perfección del bien humano, que se dice beatitud, no puede ser causada por la fama humana, sino más bien la fama humana procede de la beatitud de alguno y es causada en cierto modo por la misma humana beatitud, o incoada o perfecta".

[2] I-II, q. 2, a. 4: "*Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.* Por lo que más puede hallarse cierta felicidad en el buen uso de la potestad, que se da por la virtud, que en la misma potestad".

[3] I-II, q. 2, a. 5; a. 6: "*Bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae.* El bien que conviene al cuerpo, que por la percepción del sentido causa la delectación corporal, no es el bien perfecto del hombre, sino que es algo mínimo en comparación al bien del alma".

grandes héroes patrios son los Santos, cuyo culto ha sido unido por la Iglesia al de Jesucristo, también se cumple con este felicísimo deber en el mismo gran acto.

Si la Ciudad se halla en estado de conflicto, ya sea de guerra o de pública calamidad, la sociedad alcanza la máxima esperanza cuando quita las causas de tales miserias y se asegura la ayuda para remediarlas. Ahora bien, la causa primera de todas las desgracias está en el pecado, y el seguro remedio sólo se tiene en el recurso a Dios. Y ambos propósitos se alcanzan de la manera más segura ofreciendo el Sacrificio Eucarístico, según sus fines de *propiciación* e *impetración*. El consuelo más grande y verdadero que un gobernante puede procurarle a su pueblo en los tiempos de indigencia consiste en llevarlo al pie del Altar de Dios.

De las iglesias reciben los príncipes súbditos dóciles a sus gobiernos, y a las iglesias deben conducirlos, pues ese es el lugar de la felicidad temporal y el umbral de la felicidad eterna del cielo. El templo cristiano es el *Paraíso terrenal* restaurado, de donde brotan las aguas bautismales que santifican la tierra, y en donde el árbol de la Eucaristía ofrece sus frutos de vida eterna; es el *Tabor,* donde los sufrimientos se transfiguran al resplandor de la gloriosa Víctima. En el ofrecimiento del Sacrificio Eucarístico confluyen los gobiernos político y eclesiástico, fin último del primero – pues allí se encuentra la felicidad temporal –, fin próximo y último medio del segundo.

Capítulo 4

Dos sociedades perfectas (causa material)

Una doctrina firmemente sostenida por el magisterio de la Iglesia parece oponerse a la visión que estamos dando de la unión entre los poderes político y eclesiástico. Es la que habla de la Iglesia y del Estado como de dos «sociedades perfectas». Como no queremos dejar la menor sombra de duda en nuestra explicación, demos lugar a que se explaye el adversario en objetarla y luego veremos si se sostiene nuestra defensa. En ella profundizaremos lo que hace a la causa material.

A. No cabría pensar la Iglesia como sociedad de sociedades (*objeción*)

Advirtamos en primer lugar – habla de ahora en más nuestro adversario – que el Padre Calderón está pensando la Iglesia como una *socie-*

dad de sociedades, y mostremos luego que esta concepción es incompatible con la doctrina católica de las *dos sociedades perfectas*.

I. Una ONU vaticana

Este buen Padre reconoce que la jurisdicción civil no deriva de la jurisdicción eclesiástica, aunque le gustaría que los reyes fueran confirmados en su reino por cierta consagración pontificia, confirmación necesaria aún para la legitimidad, como ocurre con los esposos en el sacramento del matrimonio. Así como los individuos pasan a pertenecer a la Iglesia por la consagración bautismal, pasando a ser súbditos de la autoridad eclesiástica, así también los Estados en cuanto tales ingresarían en el orden eclesiástico por dicha divina consagración, sujetándose de allí en más – como todo buen cristiano – a las directivas superiores de la jerarquía eclesiástica (ya se nos dijo que cada ministerio debería tener director espiritual). Porque, según la comparación que hizo más arriba con un hipotético orden natural, al *Imperator*-metafísico con sus gobernadores-políticos les correspondería, en el orden cristiano, el Papa con los reyes católicos. Pero de acuerdo a esto, al Papa no le pertenecería exclusivamente lo que mira a Dios, sino también ciertas funciones de gobierno superiores propias del Emperador (¿cuáles?). Y los reyes cristianos habrían visto reducido su gobierno a funciones inferiores, que deberían ejercerse en necesario acuerdo a las disposiciones superiores del Papa Emperador.

Ahora bien, bajo esta concepción, la relación de la Iglesia con los Estados no parece muy distinta de la relación del Estado con las sociedades menores que lo componen, como la familia y los municipios, relación que se suele denominar de «subsidiariedad». "La subsidiariedad, vista como rasgo propio de la relación entre sociedades, significa el apoyo o auxilio que una da a otra con el objeto de que ésta se afirme en lo que le es propio. [...] A pesar de que la subsidiariedad se refiere en general a la relación de dependencia en que se hallan diversos tipos de sociedades, o incluso individuos, el uso más frecuente del término es para significar la relación en que se encuentra la potestad política respecto de las sociedades menores, señalando el apoyo que ha de prestarles para la consecución de sus fines específicos, sin invadir sus fueros ni suplantarlas en sus funciones propias" [1]. Así como la familia está en relación de necesaria dependencia del Estado porque no puede alcanzar perfectamente sus fines sin la ayuda de éste, así tampoco – se nos ha

[1] J. A. Widow, *El hombre, animal político*, p. 162-163.

dicho – lo pueden alcanzar los Estados sin la ayuda de la Iglesia, por lo que necesariamente deberían pasar a formar parte de la Iglesia y entrar en *necesaria dependencia* de la autoridad eclesiástica. Y así como el principio de subsidiariedad exige que el Estado no suplante sin necesidad la autoridad paterna, sino que la confirme en su ejercicio, así también la Iglesia no pretendería suplantar la autoridad política, sino confirmarla en sus funciones propias.

Según la reveladora metáfora que se le escapó al buen humor de este Padre, la Santa Sede cumpliría las veces de tribunal superior de una cristiana Organización de las Naciones Unidas. Quizás la simplicidad y devoción de los reinos católicos de la Edad Media acercó la llamada «Cristiandad» a este funcionamiento, pero parece haber sido consecuencia de la nostalgia que quedó en esos pueblos del poder político central del Emperador romano, poder que quedó en manos de los Papas al menos respecto a los Estados Pontificios. Sin embargo, la doctrina luego explicitada por el mismo Magisterio romano de las dos «sociedades perfectas», deja claro que, si existió algo así en el ejercicio del poder pontificio, fue solamente una suplencia extraordinaria de funciones políticas, pero que no es la normal relación entre ambas potestades tal como Jesucristo la quiso. Pasemos a mostrarlo.

II. Dos sociedades perfectas

Enseña León XIII en *Immortale Dei*: "Esta sociedad [la Iglesia], aunque compuesta de hombres, como la comunidad civil, es sin embargo sobrenatural y espiritual a causa del fin a que tiende y de los medios que emplea para conseguirlos, y por eso es distinta y diferente de la civil; y, lo que es más importante, es *sociedad en su género y jurídicamente perfecta*, habiendo por voluntad y gracia de su Fundador en sí y por sí misma todo lo que le convine para su existencia y su acción. [...] Así, pues, Dios ha distribuido el gobierno del género humano entre dos potestades, a saber, la eclesiástica y la civil; una está al frente de las cosas divinas; otra, al frente de las humanas. *Una y otra son supremas en su género*; una y otra tienen límites determinados, en que han de contenerse, y ésos definidos por la naturaleza y causa próxima de cada una; de donde se circunscribe una como esfera en que se desarrolla por derecho propio la acción de cada una. [...] Debe igualmente entenderse que *la Iglesia, no menos que la misma sociedad civil, es una sociedad perfecta por su género y derecho*" [1].

[1] Denzinger 3167, 3168 y 3171.

Pío XI complementa la explicación en *Divini illius Magistri*, agregando la referencia a la sociedad familiar: "Tres son las sociedades necesarias, distintas entre sí, pero, por voluntad de Dios, armónicamente unidas, en que el hombre queda inscrito desde su nacimiento: dos de ellas, es decir, la doméstica y la civil, de orden natural; la tercera, la Iglesia, de orden sobrenatural. El primer lugar lo ocupa la sociedad doméstica, que por haber sido instituida y dispuesta por Dios mismo para este fin propio, que es la procreación y educación de los hijos, antecede por su naturaleza y, consiguientemente, por derechos a ella propios, a la sociedad civil. Sin embargo, *la familia es sociedad imperfecta*, precisamente porque no está dotada de todos los medios para conseguir, de modo perfecto, su fin nobilísimo; en cambio, *la sociedad civil*, por disponer de todo lo necesario para el fin a que está destinada, que es el bien común de esta vida terrena, *es sociedad en todos aspectos absoluta y perfecta*, y, por esta causa, aventaja a la comunidad familiar, que precisamente sólo en la sociedad civil alcanza segura y debidamente su objeto. En fin, la tercera sociedad en que los hombres entran, por el lavatorio del bautismo y la vida de la gracia divina, es *la Iglesia, sociedad ciertamente sobrenatural*, que abraza a todo el género humano, y *es en sí misma perfecta*, por disponer de todos los medios para alcanzar su fin, que es la salvación eterna de los hombres, y, por ende, suprema en su orden" [1].

"Una sociedad se dice perfecta – explica un teólogo de ortodoxia sin sospecha – cuando es de tal manera completa en sí misma, que tiene en sí misma los medios suficientes para alcanzar su fin. Si explicamos un poco esta definición, se hace patente que para la razón de sociedad perfecta se requiere lo siguiente: 1º Que no sea parte de otra sociedad, porque si fuera parte, por lo mismo no sería completa, pues la parte no tiene sino en el todo su complemento. 2º Que no tenga un fin subordinado en el mismo género al fin de otra sociedad; pues como el fin da la especie a la sociedad, si el fin de una se subordina al de la otra, esa sociedad también se subordina a la otra, de la cual por tanto sería como parte. 3º Que por consiguiente tenga en sí misma los medios necesarios para su conservación y para la consecución de su fin; pues de lo contrario debería recibirlos de la otra, y entonces no sería en sí completa. 4º Finalmente, lo que se sigue de todo esto, que sea en su género independiente; por cuanto es independiente la sociedad que no tiene fin ordenado al de otra sociedad, y que tiene en sí misma la suficiencia de medios" [2].

---

[1] Denzinger 3685.

[2] Horatio Mazella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, 6ª ed. vol. I, Torino 1937, p. 390.

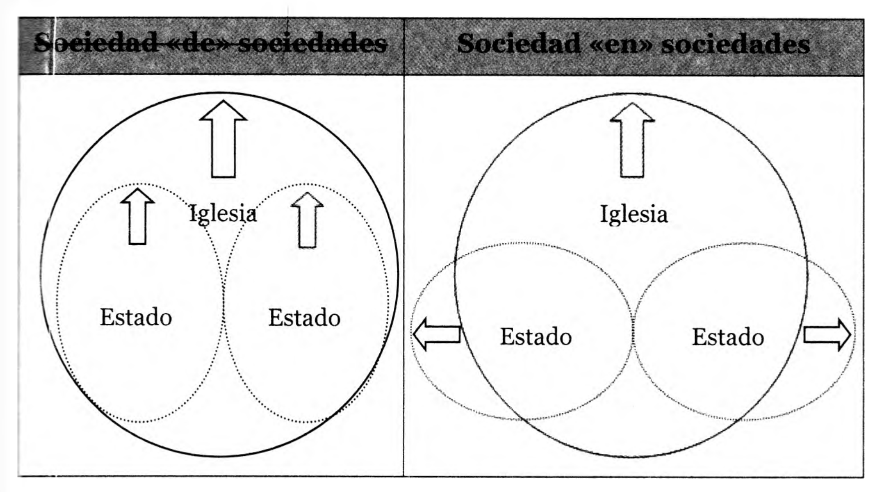
Es verdad que el autor citado pone dichas exigencias de la *sociedad perfecta* para aplicarlas a la Iglesia, pero es claro en su intención que también valen para el Estado. Ahora bien, parece evidente que, según la explicación que se ha venido dando de la relación entre el orden eclesiástico y político, ninguna de tales exigencias se cumple cabalmente para el Estado:

• Al igual que los individuos, también los Estados en cuanto tales deberían pasar a formar *parte* de una Iglesia constituida en Cristiandad.

• El fin temporal de los Estados se dice subordinado *per se* al fin espiritual de la Iglesia, pues consiste en formar a los hombres en las virtudes cristianas y llevarlos al comulgatorio.

• El Estado no podría constituirse perfectamente sin los Sacramentos, que son medios en posesión de la Iglesia.

• La supuesta independencia jurídica que se le concede generosamente al orden político, parece más concesión gratuita que necesaria exigencia del carácter perfecto de la sociedad civil. Es más, la subordinación y dependencia es tan notoria, que clama por una regulación jurídica eclesiástico-política que determine los *deberes* de los Estados respecto de la Iglesia y los *servicios* de la Iglesia respecto de los Estados. ¿Acaso esta necesaria legislación no terminaría de soldar ambos órdenes en una única esfera jurídica?



Todo lo que se dijo acerca de los fines podrá parecer muy tomista, pero la doctrina de las dos *sociedades perfectas* pide entender las cosas de otra manera. No pueden ser los Estados propiamente dichos los que

se hacen súbditos de la Iglesia, sino los individuos, quienes son a la vez súbditos en uno y otro orden. Así lo da a entender suficientemente el Papa León XIII: "Uno y mismo es el sujeto de ambas potestades, pudiendo una misma cosa, aunque a título diferente, pero sin embargo la misma, pertenecer a la jurisdicción de la una y de la otra" [1]. Esta doble dependencia de autoridades supremas – supremas porque no están en subordinación directa a ninguna otra sobre la tierra – no entra necesariamente en conflicto, porque ambas se ordenan a fines de género distinto. Por supuesto que el fin de la Iglesia es superior, y el Estado debe tenerlo en cuenta para no impedirlo y aún favorecerlo, pero el organismo estatal no puede convertirse – como quiere nuestro apostólico Padre – en la primera institución de «acción católica» a las órdenes de la jerarquía eclesiástica. Respecto a los Estados, la Iglesia no es una *Sociedad «de» sociedades*, sino una *Sociedad «en» sociedades* [2].

B. La perfectibilidad de las sociedades perfectas (*sed contra*)

La doctrina de las dos «sociedades perfectas», que es – por supuesto – absolutamente cierta, nos obliga a descubrir las raíces más profundas del asunto que nos ocupa. Como exponerlo no es fácil, iremos paso a paso para dejarlo suficientemente claro. En este punto haremos una introducción a nuestra respuesta con una aclaración de orden filosófico sobre la «*civitas*», esto es, la sociedad política perfecta (a manera de *sed contra* a la objeción hecha). Luego iremos al meollo del problema, que toca a la esencia íntima del orden sobrenatural (*corpus* de nuestra respuesta). En tercer lugar solucionaremos más en particular las aparentemente sólidas objeciones que se nos hicieron. Finalmente, haremos un esclarecimiento definitivo (al menos en nuestra intención) de la noción de «subordinación indirecta», donde se ha querido esconder la confusión que perseguimos. Agregaremos, entonces, otros tres títulos a los dos que ya lleva este apartado.

Dijimos que la nota específica de una *sociedad perfecta* es la autosuficiencia o *autarquía*, que consiste en la posesión de los medios para alcanzar una vida social perfecta. Señalamos también que esta autosufi-

---

[1] León XIII, *Immortale Dei*, Denzinger 3168.

[2] Esta posición será ampliamente presentada y refutada en los capítulos de revisión histórica del problema.

ciencia guarda cierta analogía con la subsistencia de la persona individual, pero – como pasa con todas las cosas que sólo guardan analogía – tiene también dos notables diferencias:

• Los límites de la persona individual son evidentes (pues no confundimos fácilmente sus partes con las de otra persona), pero no siempre son evidentes las fronteras de una verdadera *Civitas*. Las ciudades italianas eran Estados independientes, con verdadera autonomía jurídica, pero las ciudades francesas eran parte de Reinos más grandes. Muchas veces es difícil decir cuándo hay una confederación de Estados con verdadera autarquía y cuándo, bajo el mismo nombre, tenemos partes más o menos fuertemente vinculadas de un único Estado, como ocurre con los Estados Unidos, que pretenden ser Estados pero en realidad son Unidos.

• Por vinculada que llegue a estar una persona a otra, nunca pierde su unidad substancial, pero no pasa lo mismo con una Ciudad. Una sociedad que merezca la calificación de *autosuficiente*, en cuanto halle en sí misma los medios para una vida suficientemente perfecta, puede unirse voluntariamente con otras sociedades en un orden mayor, renunciando a su propia autonomía jurídica, en vistas de procurar una vida todavía mejor. O puede perder su autarquía contra su voluntad: ya por defecto, como cuando pierde el dominio de los medios para la vida perfecta y debe someterse al amparo de otro Estado; ya por violencia, como cuando es conquistada.

Las sociedades perfectas no dejan de ser perfectibles, porque el bien común al que se ordenan puede darse en diferentes grados de perfección. Cabría pensar que todas las naciones del mundo se organizaran en un único Estado global (por usar un adjetivo al día), para asegurar la paz de manera definitiva.

¿Esta observación nos permite ya dar respuesta a la objeción? ¿Bastaría decir que, si bien los Estados son sociedades perfectas, pueden libremente ingresar en la Iglesia para alcanzar un fin superior, constituyéndose en una Cristiandad mundial? No, no nos alcanza. Aunque la *perfectibilidad de lo que es en sí perfecto* indica la vía de la solución, sigue entera la objeción. Porque si las naciones deciden formar parte de un Imperio mundial, deben renunciar a la autonomía de jurisdicción, para que el gobierno imperial tenga autoridad real sobre los asuntos globales; y si no quieren renunciar a su propia jurisdicción, no se forma propiamente un Imperio, sino sólo alguna coalición de Estados independientes. La doctrina dogmática de la distinción de jurisdicciones sostiene que los Estados, al ingresar en la Iglesia, no pierden en absoluto la autonomía de su jurisdicción. Aunque pasen a formar parte de la Sociedad perfecta que es la Iglesia, no dejan de ser, en su orden, socie-

dades también perfectas. ¿Cómo podemos sostener, entonces, sin contradicción, que se dé al César lo que es del César y afirmar, sin embargo, que no son sólo los individuos los que se hacen súbditos de la Jerarquía eclesiástica sino también los Estados en cuanto tales, por cuanto el bien común político – decimos – está subordinado *per se* al bien común eclesiástico? ¿Cómo pueden ser los Estados sociedades perfectas y, a la vez, perfeccionadas en lo que hace a su misma finalidad (no en un aspecto puramente accidental) por una sociedad mayor de la que deben considerarse partes? ¿Acaso no sería una mentirita de tiranuelo clerical? «Ustedes son perfectamente libres – diría el Papa a los políticos – de hacer lo que les decimos o quedar excomulgados».

C. Una estrategia fundada en la gratuidad del orden sobrenatural (*corpus*)

I. Aclaraciones preliminares

Algo puede decirse perfecto según tres grados de perfección: *Primero*, en cuanto tiene todo lo necesario para existir en su ser substancial. *Segundo*, en cuanto adquiere todas las disposiciones necesarias para obrar de manera perfecta. *Tercero*, en cuanto alcanza su fin por la perfecta operación [1]. Así el hombre puede decirse perfecto en primer grado en la medida en que ha llegado a la edad adulta con salud y pleno uso de sus facultades. Se dice también perfecto en segundo grado cuando alcanza las virtudes intelectuales y morales necesarias para obrar como es debido. Y se dice perfecto en tercer grado en cuanto alcanza la felicidad por la contemplación. Pues bien, el Estado se dice «sociedad perfecta» sobre todo en el primer sentido, por cuanto tiene todas las facultades necesarias para formar las virtudes en la ciudadanía y alcanzar la felicidad temporal.

Los dos aspectos del orden político, entonces, que parecen chocar entre sí son el de *sociedad perfecta* y el de *dependencia necesaria* del orden eclesiástico. Si el Estado es sociedad perfecta, debe bastarse a sí mismo en lo necesario para su fin; pero si decimos que está en necesaria dependencia de la Iglesia, parece no bastarse a sí mismo en lo nece-

[1] I, q. 6, a. 3: "*Perfectio* autem alicuius rei *triplex* est. *Prima* quidem, secundum quod in suo esse constituitur. *Secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. *Tertia* vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem".

sario para su fin. Si el Estado necesita el petróleo para mantener su orden, debe ser dueño de este elemento o corre el riesgo de perder su autosuficiencia (si se lo compra a los árabes, debe tener un poder militar que le permita exigírselo). No hay inconveniente, en cambio, en que el Estado dependa de otros en bienes no absolutamente necesarios, como el chile mexicano (necesario sólo para los mexicanos). El conflicto, entonces, aparece cuando decimos que el magisterio de la Iglesia, los sacramentos y la Ley evangélica son bienes *necesarios* para la consecución del mismo *fin temporal* de los Estados. Si respecto a estos bienes está en necesaria dependencia, ¿cómo puede, a la vez, decirse sociedad perfecta? (Si esto fuera cierto y un Estado se diera cuenta, parece comprensible que ponga en juego su poder militar para adueñarse de ellos).

Ahora bien, dado que el magisterio de la Iglesia nos deja claro que ambas cosas son verdaderas: Jesucristo dejó al Estado la plena jurisdicción política (y en consecuencia puede y debe decirse sociedad perfecta), pero su incorporación al orden eclesiástico es necesaria, pues *extra Ecclesia nulla salus*, por lo tanto, habrá que distinguir entre *necesario* y *necesario*, pues en un sentido el Estado tiene todo lo necesario para su fin, y en otro sentido no lo tiene. El que ha trabajado en filosofía y teología, sabe que la fundamental noción de *necesidad* se las trae.

De una manera la familia *necesita* el Estado, y de otra manera la familia y el Estado *necesitan* la Iglesia. Si dejamos de lado mil matices, podemos decir que estas tres sociedades, familia, Estado e Iglesia, están constituidas cada una por un orden legal distinto: la ley natural, la ley humana y la ley divina respectivamente. La primera y la última tienen a Dios como legislador inmediato, y la ley humana tiene a la autoridad política. Como Dios no se contradice a sí mismo, la ley divino-evangélica supera la ley natural, pues regula el orden sobrenatural, pero no la contradice. Y como el hombre no puede levantarse contra Dios, la ley humana no puede oponerse a las otras dos, debiendo subordinarse a ambas: tiene como piso y fundamento a la ley natural, y tiene como techo y forma a la ley divina.

Ley divina
(orden sobrenatural)
Iglesia

Ley humana
(orden político)
Estado

Ley natural
(orden natural)
Familia

Por una parte, la Iglesia es más *necesaria* al Estado que el Estado a la familia. Aunque imperfectamente, la familia puede alcanzar su fin sin incorporarse al Estado, pero el Estado no puede alcanzar el suyo de ninguna manera sin incorporarse a la Iglesia. Porque la familia puede llegar a sostenerse en una vida precaria y, ayudada por los sacramentos de la Iglesia, ordenarse debidamente a la salvación. Pero el Estado no puede establecer un orden de vida virtuosa que lleve a la salvación sin ingresar en la Iglesia, y una felicidad temporal que no se continúe con la felicidad eterna, es falsa bienaventuranza y verdadera desventura.

Pero por otra parte, el Estado es más *necesario* a la familia, que la Iglesia al Estado. Porque la familia es parte por su misma naturaleza del Estado, mientras que el Estado no es parte por naturaleza de la Iglesia. De allí que Jesucristo haya podido dejar a la autoridad política la plenitud de jurisdicción que por naturaleza puede ejercer, mientras que no podría haberle dado autonomía jurídica a la autoridad paterna respecto de la autoridad política sin ir contra la naturaleza misma de la familia, que es una sociedad imperfecta.

Vemos entonces que hay *necesidad* y *necesidad*, una necesidad *natural* y otra necesidad *sobrenatural*. La necesidad natural está, naturalmente, más al alcance de nuestra razón, pero algo tiene la *necesidad sobrenatural* que le permite ser necesaria y no necesaria. Esto es lo que tenemos que explicar.

II. Raíz de la posibilidad de separar jurisdicciones

El meollo de nuestro asunto está en que la familia exige el Estado por los mismos principios naturales que la constituyen, mientras que el orden sobrenatural al que responde la Iglesia no está exigido por la naturaleza misma del hombre, sino que es *gratuito*. La posibilidad, entonces, de separar las jurisdicciones eclesiástica y política tiene su raíz en la *gratuidad del orden sobrenatural*.

A todo hombre prudente le resulta evidente que para llevar con su familia una vida perfecta necesita incorporarse en la más amplia sociedad política. La sociabilidad es una propiedad tan notable de la misma naturaleza humana que muchas veces se define al hombre como animal social. Sería una cruel ironía que el jefe político le dijera a un paterfamilias: «Las leyes de mi Estado son éstas, Usted es libre de quedarse y cumplirlas, o de irse a vivir sólo con su familia». La familia es parte por naturaleza del Estado: si ha llevado vida honesta tiene derecho al orden político, y sólo una grave culpa puede conllevar la pena de la expulsión y destierro.

Pero si el hombre más sabio – un Aristóteles – se pone a estudiar el orden político a luz de la recta razón, comprueba que tiene todos los recursos necesarios para llevar una honesta vida social, pudiendo alcanzar la felicidad temporal más verdadera. El Estado, entonces, puede y debe definirse como una «sociedad perfecta». Si de hecho no logra su fin, los hombres sinceros reconocerán que es por las propias culpas de sus miembros, soberanos y súbditos, y no porque les fuera imposible hacerlo. Así lo confiesa Platón, como veremos. Y así es aún para el mejor teólogo cristiano – un Santo Tomás –, porque sabemos por la Revelación que el orden sobrenatural en que hemos sido establecidos por Dios no altera en su substancia al orden natural: la naturaleza con la gracia está elevada pero no absorbida, la naturaleza sin la gracia está herida pero no abolida. La recta razón ve que el orden político no exige por necesidad de naturaleza nada más que lo que tiene, porque el orden sobrenatural es verdaderamente *gratuito*, donde «gratuito» significa justamente «no debido», no exigido por necesidad de naturaleza.

La familia y el Estado, entonces, son dos sociedades naturales netamente distinguibles, pero que jurídicamente no se pueden separar, porque la familia es una sociedad imperfecta que necesita del Estado, sociedad perfecta por propia naturaleza. Pero la necesidad para el Estado de incorporarse a la Iglesia responde a bienes y fines en cierto modo agregados, no exigidos por naturaleza sino ofrecidos por gracia. El Estado es una sociedad perfecta en su orden, llamada a ingresar e incorporarse en una sociedad superior, que habría que llamar sobre-perfecta (sobrenatural), pues establece al Estado en una perfección superior a su propia perfección. De allí que Nuestro Señor haya podido, sin inconveniencia, separar la esfera de jurisdicción civil de la esfera de jurisdicción eclesiástica, pues ambas ordenan bienes y perfecciones que en cierta manera se cierran sobre sí mismos, sin exigirse mutuamente por sus propios principios, al contrario de lo que ocurre entre el orden familiar y civil:

- El poder político puede alcanzar la ciencia necesaria para gobernar (metafísica y ética política) sin la Revelación; no le es imposible por principio establecer las virtudes sociales de justicia y religión de orden natural; puede, por lo tanto, legislar en orden al bien común temporal. Y si, habiendo establecido un orden racional, recibe la Fe cristiana, no necesita cambiar la substancia de su ordenación política (pues la teología política no niega sino completa la metafísica y la política filosófica, y la prudencia cristiana eleva pero no contradice lo que dicta la prudencia natural).

- El poder eclesiástico está instituido inmediatamente por Dios, y les ofrece gratuitamente a las naciones la ordenación al fin sobrenatural, pudiendo confirmar y elevar la ciencia por la que gobiernan, las

virtudes por las que se justifican y el culto que rinden a Dios. Pero este nuevo orden de gracia es capaz de establecerse tan suavemente sobre el orden de razón, que puede respetar la substancia de todo régimen político que no esté corrompido [1].

III. La necesidad del orden eclesiástico

El orden sobrenatural es *gratuito*, por lo que – por definición de lo gratuito – no es necesario según los principios mismos de la naturaleza racional y social del hombre, es decir, no es necesario con necesidad de naturaleza. Pero es necesario por necesidad proveniente del mismo orden sobrenatural por los dos motivos ya tantas veces referidos: por la elevación al fin sobrenatural querida por Aquel que es autor de todo orden, natural y sobrenatural; y porque en consecuencia la naturaleza, decaída de su justicia original, ha quedado herida en su propio orden. Volvamos a explicarlo.

Dios podría haber ofrecido la siempre gratuita elevación al orden sobrenatural como un don electivo, que Adán y sus hijos pudieran tomar o dejar: si aceptaran la justicia original, quedarían ordenados a participar de la gloria divina; si renunciaran, deberían cuidar de ordenarse al fin propio de su naturaleza. Entonces tendríamos dos géneros de ciudades, unas de simples hombres y otras de elfos inmortales (que no dejarían, sin embargo, de ser humanos).

Pero Dios no dejó la posibilidad de renunciar al orden sobrenatural, sino que, como Señor que es de todo orden, invitó a todos a las Bodas de su Hijo, esto es, a hacerse partícipes del misterio de la unión entre el Verbo y la humanidad. Así fue que constituyó a Adán con la justicia original asociada como don a su misma naturaleza, de manera que no faltara esa elevación a ninguno de sus hijos. Este beneficio, *gratuito* por su misma esencia, se hizo *debido* por libre y misericordiosísima determinación del Creador. La *necesidad* del orden sobrenatural, entonces, está «en» la

---

[1] La suavidad con que el orden sobrenatural es capaz de irrumpir en el orden de la naturaleza, tanto en el hombre individual, como en la familia y en la sociedad, es un asunto de oscura especulación pero de clara experiencia. Hay hombres, familias o sociedades que – ciertamente por gracias actuales de Dios – alcanzan alguna honestidad natural y pueden convertirse al cristianismo sin que se vean en la necesidad de hacer un cambio radical en sus existencias. Que no podamos saber si estamos o no en gracia de Dios, siendo algo tan enorme el organismo sobrenatural de gracia, virtudes y dones, habla a las claras de esta como permeabilidad del orden natural respecto al sobrenatural, resultante del carácter gratuito de éste. Es así que hubo Estados que se volvieron cristianos casi sin saberlo, en cuanto se fueron convirtiendo sus ciudadanos, y Estados que fueron cristianos han dejado de serlo casi sin darse cuenta.

misma naturaleza humana, pero no porque se siga «de» los principios de la naturaleza, sino porque el Creador quiso adornar la naturaleza humana con la gracia. De allí que el hombre no puede estar perfectamente rectificado en el orden natural sin estarlo a la vez en el orden sobrenatural, esto es – como defendimos más arriba al tratar de la causa final –, no puede darse una perfecta ordenación del hombre al fin natural, pues la naturaleza humana ha sido orientada por su Creador al fin sobrenatural.

La extraordinaria consecuencia de esta condición del género humano es que, por el pecado personal de Adán, no sólo quedó privada su propia persona de la gracia santificante, sino que esta privación afectó a la misma naturaleza que debía transmitir a sus hijos por la procreación. En el orden natural, lo que pertenece a la naturaleza del hombre es necesario y sólo lo accidental y contingente depende de la libre voluntad, de manera que la generación natural no transmite a los hijos ni las virtudes ni los vicios de sus progenitores. Pero en el orden sobrenatural, tal como lo quiso el Creador, se dio el caso que la justicia original, asociada a la misma naturaleza humana, como es siempre y por esencia don gratuito, depende de la libre voluntad y podía perderse por el pecado. Al perderla aquél que era único primer padre de la humanidad, Adán, de allí en más todo el género humano recibió la naturaleza en estado de *privación* (privación resultante de la mala voluntad de Adán, y por lo tanto verdadero pecado) [1].

Toda privación es ausencia de un bien debido a un sujeto, lo que supone dos cosas: la ausencia del bien y el estado de imperfección del sujeto. La doctrina católica enseña que el pecado dejó estas dos consecuencias en los hijos de Adán: la ausencia de la gracia santificante y el estado

[1] I-II, q. 81, a. 2: "*Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in Primo dictum est [q. 100, a. 1], erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.* Así como algo pertenece a la persona según sí misma, y algo por don de gracia; así también algo puede pertenecerle a la naturaleza según sí misma, esto es, lo causado por sus principios, y algo por don de gracia. Y por este modo la justicia original (como se dijo en la Primera parte) era cierto don de gracia divinamente concedido a toda la naturaleza humana en el primer padre. Lo que el primer hombre perdió por el primer pecado. De allí que, así como aquella justicia original hubiera sido transmitida a la posteridad junto con la naturaleza, así también [ocurrió] con el desorden opuesto. Pero los demás pecados actuales de los primeros padres o de otros, no corrompen la naturaleza en cuanto a lo que pertenece a la naturaleza; sino sólo en cuanto a lo que pertenece a la persona, es decir, según la inclinación al acto. De allí que los demás pecados no se transmiten".

de debilidad de la misma naturaleza humana o *languor naturae*, languidez de la naturaleza [1]. De allí que tanto el hombre como el Estado, como ya hemos dicho y repetido, no sólo no pueden elevarse por sí mismos al fin sobrenatural sin que sean redimidos por Jesucristo, sino que tampoco pueden rectificarse perfectamente en el mismo orden natural.

Un aspecto cruel de esta situación es que los Estados no cristianos son *plenamente culpables* de sus desórdenes, pues son ciertamente sociedades perfectas que tienen todas las potencias necesarias para establecer la justicia (como el individuo es plenamente culpable de no cumplir con el primer mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas, primera justicia interior), aunque les sea *imposible* ordenarse debidamente sin la gracia de Dios (como lo dijimos del individuo respecto al primer mandamiento). ¿Cómo pueden ser culpables de lo que les es imposible? Les es imposible por sus propias fuerzas, pero no con la gracia de Dios, que no les faltaría si pusieran todo lo que está de su parte. Cuando el liberal nos dice: el Estado es sociedad perfecta y no necesita la Iglesia, debemos aclararle que su propia y sola perfección le basta para la culpa pero no para el mérito: le alcanza para ir merecidamente al infierno y no para alcanzar merecidamente el cielo.

Nuestro Señor Jesucristo, entonces, pudo dejar a los reyes la plena autonomía jurídica, dividiendo la autoridad eclesiástica y política en dos esferas de jurisdicción distinta, porque el orden sobrenatural es *gratuito* y el Estado es, por naturaleza, *sociedad perfecta*, con todo lo necesario para ordenarse. Pero el orden sobrenatural es *necesario*, y sin él ni el hombre ni la sociedad pueden alcanzar ni la salvación (fin último trascendente) ni la perfección (fin último inmanente).

IV. En síntesis

No hay régimen político *legítimo* si no guarda orden al bien común temporal. Pero no hay verdadero bien común temporal si no guarda su ordenamiento esencial al fin último, que es sobrenatural. Por lo tanto,

---

[1] I-II, q. 82, a. 1: "*[Peccatum originale] est quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale* languor naturae *dicitur*. [El pecado original] es cierta disposición desordenada que proviene de la disolución de aquella armonía en la que consistía la razón de la justicia original, así como también la enfermedad corporal es cierta disposición desordenada del cuerpo, según la cual se disuelve la igualdad en la que consiste la razón de la salud. De allí que el pecado original se diga *languidez de la naturaleza*".

no hay legitimidad en un régimen político si no se abre al gobierno de Jesucristo, único Rey capaz de conducir los individuos y las sociedades a la salvación. Ahora bien, Cristo Rey quiso dejar a los Estados su ordenamiento propio – en la medida, por supuesto, en que respondan al orden natural y no sean corruptos –, pidiéndoles que se subordinen a su Iglesia en lo que hace al orden sobrenatural. Por lo tanto hay que decir:

• El Estado es *sociedad actualmente perfecta* cuando está debidamente subordinado al orden eclesiástico, porque entonces los hombres son sanados por la fe y la gracia, y la paz política es preludio de la eterna. Así como la gracia no absorbe la naturaleza, así tampoco la Iglesia absorbe el orden natural del Estado.

• El Estado es *sociedad potencialmente perfecta* cuando, suficientemente organizado en el orden natural, no ha ingresado todavía en la Iglesia, porque sólo tiene la *posibilidad* de ordenarse a la felicidad eterna y alcanzar la felicidad temporal en la medida en que se convierta. Agreguemos, además, que es muy difícil que un pueblo se ordene suficientemente en el orden natural sin la ayuda de la Iglesia.

• El Estado que se opone deliberadamente a sujetarse a la Iglesia no es verdadero Estado sino ilegítima tiranía. Porque no hay autoridad legítima que pueda levantarse como obstáculo a la salvación de los hombres.

La sociedad eclesiástica, por su parte, es siempre y en todo caso *sociedad perfecta*, pues la finalidad que persigue es superior a la de la sociedad civil y no depende de ésta, habiendo sido perfectamente constituida por Nuestro Señor en cuanto a sus poderes y sus leyes. Pero tampoco hay que entender su perfección como si en nada dependiera de la sociedad civil, porque así como la gracia no puede darse en un individuo gravemente desordenado en sus disposiciones naturales (pues la gracia supone la naturaleza), así también – como bien sabemos hoy que volvemos a vivir en sociedades paganizadas – se hace extremadamente difícil que la potestad eclesiástica cumpla con su función cuando los fieles cristianos viven en naciones con constitución anticristiana.

D. Sociedad perfecta de perfectas sociedades (*solución de la objeción*)

La distinción de ministerios en esferas de jurisdicción separada no sólo era *posible*, porque la naturaleza no exige por sí misma la gracia y

la gracia no quita la naturaleza, sino que era también *muy conveniente*, porque los pueblos con sus soberbios reyes sólo podrían disponerse poco a poco para ser bautizados, y nunca habrían entrado en la Iglesia si previeran ser despojados de sus cetros:

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times?
Non eripit mortalia
Qui regna dat celestia [1].

Pero debemos aclarar que la distinción *no era obligada*, porque Jesucristo es ciertamente Rey de reyes y podría haber delegado en un único Vicario todos sus poderes sacerdotales y reales, asistiéndolo con su providencia para que, de grado o por fuerza, incorporara todos los reinos bajo su único Imperio [2].

La Iglesia, entonces, es ciertamente una Sociedad de individuos, de familias y de sociedades. Como se dijo en el *sed contra*, no es contradictorio que un todo que es en sí perfecto – el Estado –, se haga parte de un todo mayor – la Iglesia – para alcanzar otro orden de perfección. En cuanto a las cuatro exigencias que Mazella pone para una sociedad perfecta – citadas en la objeción –, hay que decir que todas ellas se cumplen para el Estado si aclaramos que valen *en su género*: 1º El Estado no es parte de otra sociedad de su mismo género, es decir, política. 2º No tiene un fin subordinado en el mismo género al fin de otra sociedad. 3º Tiene en sí mismo los medios necesarios para su conservación y para la consecución de su fin. 4º Es en su género jurídicamente independiente.

Es verdad que, como acusa el adversario, la independencia jurídica del Estado es una concesión gratuita y no una exigencia necesaria del orden civil, porque el orden civil no se basta a sí mismo en su ordenamiento al fin último. Pero no es una concesión que le hace el Papa, sino que le hizo Jesucristo, y que el Papa no tiene la autoridad de anular. También es cierto que la subordinación de los Estados a la Iglesia tiene tal importancia que pide una regulación jurídica eclesiástico-política, como de hecho se fue dando en los reinos cristianos. Pero esta legislación no debe terminar uniendo el orden eclesiástico y el político en una

---

[1] Himno de las vísperas de Epifanía: "Cruel Herodes, ¿por qué temes que venga el Rey Dios? No arrebata los reinos terrenales quien da los celestiales".

[2] Hoy los teólogos liberales se rasgan las vestiduras cuando se habla de «Teocracia». Es verdad que en el Nuevo Testamento no hay una Teocracia visible, pues Jesucristo dividió los ministerios. Pero vivimos ¡gracias al cielo! en una Teocracia invisible muy cierta y real, pues el Verbo se hizo Hombre y se constituyó Cabeza del género humano, Rey de reyes y Sumo Sacerdote.

única esfera jurídica, porque entonces se iría contra la voluntad de Jesucristo, que quiso en su sabiduría que permanecieran distinguidos. El único caso en que se dio esta unión fue para los Estados Pontificios, en los que el Papa quedó también como jefe político, pero esta única excepción, fuente por cierto de muchos conflictos, se hizo necesaria para evitar los conflictos mucho mayores que implicaría la dependencia económica del Vaticano respecto a algún gobierno civil.

La Iglesia es verdaderamente una Sociedad de sociedades, pues los Estados (como los individuos y las familias) deben hacerse súbditos de la autoridad eclesiástica en cuanto tales. Y no sólo no dejan de ser por ello sociedades perfectas, pues así lo quiso Jesucristo, sino que recién comienzan propiamente a serlo al ingresar en la Iglesia. A continuación de la cita de *Immortale Dei* que se trae en la objeción – "Mas, puesto que uno y mismo es el sujeto de ambas potestades, pudiendo una misma cosa, aunque a título diferente, pero sin embargo la misma, pertenecer a la jurisdicción de la una y de la otra" –, León XIII continúa diciendo: "Dios providentísimo, que ha establecido las dos, debe haber compuesto las actividades de ambas recta y ordenadamente, pues «las [autoridades] que hay, por Dios han sido ordenadas» [Rom 13, 1]. [...] Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades intervenga cierta ordenada conjunción (*ordinata colligatio, coniunctio*), que no sin razón es comparada a la que se da entre el alma y el cuerpo en el hombre" [1]. El orden eclesiástico es muy propiamente como el alma que vivifica los Estados, sin disolverlos en su orden propio, permitiéndoles constituirse debidamente en orden a su propio fin y ordenándolos al fin último. Y como es un alma única que vivifica múltiples Estados, ayuda a coordinarlos entre sí en la unidad mayor de la esfera eclesiástica, constituyendo lo que tan propia y hermosamente se llamó «Cristiandad» (y tan feamente la llamó ONU Vaticana el Padre Calderón).

Respecto al concepto de «subsidiariedad», que trajo malignamente a cuentas el adversario, pensamos que puede dar buena cuenta de la relación entre Iglesia y Estado. Como bien dice el autor citado en la objeción, el de «subsidiariedad» es un concepto muy amplio, que se usa más frecuentemente para explicar la relación que debe darse entre el Estado y las sociedades menores que lo componen. Pero como quiere señalar justamente el respeto que debe tener la sociedad superior de los fueros y funciones propias de la sociedad inferior, cabe muy bien aplicarlo en este caso, como modo *análogo extremo*, en el que la sociedad menor goza de propia y plena jurisdicción.

---

[1] León XIII, *Immortale Dei*, Denzinger 3168.

Y en cuanto a la geometría de esta situación, hay que decir que, si bien la esfera eclesiástica es distinta de la esfera política, no se trata de una esfera espiritual que se *entrecruza* con la organización internacional de la esfera política, una y otra ordenadas en direcciones perpendiculares, sino que aquella *contiene* a ésta, a la manera como la incorruptible esfera solar (según la astronomía antigua) contiene y regula las generaciones y corrupciones de la esfera terrestre. Porque el fin *secundum quid* último que mira el poder político está esencialmente subordinado al fin *simpliciter* último, al que mira el poder eclesiástico.

E. Acerca de la doctrina de la «subordinación indirecta»

Habiendo aclarado este asunto – según creemos y esperamos –, podemos preguntarnos en qué medida puede o no decirse que el orden político tiene una subordinación «indirecta» al orden eclesiástico. La subordinación puede considerarse respecto a los fines o respecto a las potestades que gobiernan cada uno de estos órdenes, de donde podremos concluir qué puede decirse respecto a los órdenes mismos.

I. La subordinación de los fines

Cuando un fin está subordinado *per se* a otro fin último, hay que decir que tiene una subordinación *directa*, mientras que si está subordinado *per accidens*, podría hablarse en ciertos casos de una subordinación *indirecta*. En la medida en que el fin sobrenatural es *gratuito*, si consideramos la naturaleza humana en sí misma, abstrayendo de cómo la estableció de hecho Dios, no exige necesariamente la elevación al fin sobrenatural. En este sentido, la naturaleza humana no se ordena *per se* al fin sobrenatural, esto es, por sí misma, por sus propios principios naturales; y en la medida en que no se ordena *per se*, podría decirse que es ordenable *per accidens*, por acaso, por capricho gratuito del Creador.

Si el capricho de Dios hubiera sido elevar al orden sobrenatural sólo a las sociedades que libremente aceptaran la Iglesia – ¿por qué no? –, dejando a las demás en el puro orden natural, podría hablarse de cierta subordinación *accidental e indirecta* de los Estados a la Iglesia. Algo así piensan los liberales. Pero Dios constituyó al hombre en elevación necesaria al orden sobrenatural (*gratuita* respecto a los principios natura-

les, pero *necesaria* por voluntad del Creador: aquí está el meollo de nuestro asunto), por lo que al fin temporal, si se lo quiere efectivamente realizar, hay que considerarlo en su subordinación esencial al fin sobrenatural, pues los gobernantes que sólo lo procuren a la luz de la razón natural, por rectos y prudentes que sean, verán siempre fracasar sus planes por la malicia humana. Quien quiera alcanzar la prosperidad política, debe considerar el fin temporal a la luz de la fe, en su subordinación *per se* al fin sobrenatural. La realidad política no es de orden puramente natural, y el fin temporal está *directamente* subordinado al fin sobrenatural, de manera que debe procurarse *tanto cuanto* se ordena a él.

En conclusión, podría decirse que el fin natural del hombre y el de la sociedad política considerados en abstracto tienen una subordinación *per accidens* al fin sobrenatural, en cuanto la elevación es gratuita; sin embargo, el fin temporal de las sociedades reales (que no es un fin natural) está subordinado *per se* al fin último sobrenatural, por cuanto lo gratuito fue impuesto como necesario. El fin del orden político tiene subordinación *directa* (*per se*) al fin del orden eclesiástico (que no es otro que el fin último), porque vivimos la maravillosa realidad del mundo sobrenatural, y no hay más Estado posible para el hombre que el Reino de Dios.

II. La subordinación de las potestades

Si los fines están subordinados *per se*, la potestad que se ordena al fin intermedio está necesariamente subordinada a la que procura el fin último: “En toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares. Esto es observable tanto en el orden natural como en el social” [1]. Ahora bien, la potestad que mira el fin último es la de Cristo Rey. Por lo tanto, los reyes temporales están subordinados necesariamente a Nuestro Señor, Sacerdote y Rey.

Pero, sabemos, Jesucristo no delegó la potestad completa en el ministerio eclesiástico, como para que éste tuviera a su vez autoridad sobre el orden político, sino que dejó que los poderes políticos respondieran inmediatamente ante Él de sus funciones. De manera que los vicarios políticos no están inmediata subordinados al Vicario eclesiástico en el ejercicio de sus potestades, pues no reciben su jurisdicción del Papa sino

[1] I, q. 82, a. 4.

inmediatamente de Jesucristo Rey. Pero como los fines de ambos ministerios están necesariamente subordinados, cabe decir que los poderes políticos están *indirectamente subordinados* al poder eclesiástico.

III. La subordinación de los órdenes

Teniendo en cuenta lo dicho respecto de los fines y de las potestades, ¿qué podemos decir de los órdenes eclesiástico y político que constituyen? En cuanto a los fines, el bien común político o temporal se halla *directamente* subordinado al bien común eclesiástico o espiritual; pero si consideramos las potestades delegadas, los poderes políticos están *indirectamente* subordinados al poder eclesiástico. Ahora bien, como todo orden social se define primeramente por el fin, esto es, por el bien común principal que procura, y secundariamente por las potestades que lo rigen, podría pensarse que, hablando *simpliciter*, el orden político debería decirse directamente subordinado al orden eclesiástico.

Pero si se miraran sólo los fines, en realidad no habría por qué distinguir los dos órdenes; éstos se distinguen por la especial manera que tuvo Nuestro Señor en delegar potestades. A los antiguos les costó tomar cuenta de la novedosa distinción que traía el Cristianismo, pues un ciudadano romano estaba acostumbrado a que los Césares se consideraran reyes y pontífices, sin distinguir en absoluto el aspecto político del religioso. La distinción se marcó porque ahora las autoridades supremas, las eclesiásticas, se encargaban solamente del aspecto religioso, que mira directamente a Dios, sin responsabilidad directa sobre el resto de las cosas políticas. De allí que, si la simple distinción entre lo religioso y lo temporal llegó a constituirse en dos esferas con cierta división y separación jurisdiccional, no fue en razón de los fines sino en razón de las potestades. Por lo tanto, teniendo en cuenta este hecho, si dice sin más que *el orden político tiene una subordinación indirecta al orden eclesiástico*.

En síntesis, se dice que el orden político está indirectamente subordinado al eclesiástico porque los poderes vicarios (visibles) que los gobiernan fueron constituidos por Jesucristo en esferas de jurisdicción independientes, pero esto no quiere decir que el bien temporal, fin del orden político, no esté necesaria y directamente subordinado al bien espiritual, fin del orden eclesiástico. Trasladar la subordinación indirecta de los órdenes a los fines – como veremos que se fue haciendo – es un contrasentido que provoca en el alma cristiana la esquizofrenia del liberalismo, por la que conviven en el mismo individuo un contemplativo angélico y un activo ateo.

F. Conclusiones

I. La Iglesia y la Ciudad

Dios puso como principio de salvación del género humano el misterio de la unión de la naturaleza divina y humana en la única persona del Verbo encarnado; pero dado el carácter social de la naturaleza humana, este misterio debía prolongarse en el misterio del Cuerpo Místico por la unión de la sociedad divina y la sociedad humana en la única *quasi* persona de la Iglesia. Figura de este misterio fue el pueblo elegido del Antiguo Testamento; y el ejemplar primero de esta unión de los dos órdenes sociales es la Sagrada Familia, en la cual la jerarquía eclesiástica – Jesús Rey, María Reina y José primer vasallo – es perfectamente inversa a la social – José padre, María madre y Jesús hijo –, pero perfectamente unida en la paz.

No puede pensarse el orden espiritual como constituyendo un todo, la Iglesia, que luego mantenga ciertas relaciones con otros todos independientes de orden temporal, los Estados. La Iglesia es como un alma cuyo cuerpo son propiamente los Estados. No puede haber Ciudad (*proprie*) sin Iglesia, ni Iglesia (*quodammodo*) sin Ciudad.

1º La Iglesia en la Ciudad

La Iglesia no puede alcanzar convenientemente sus fines espirituales sin la cooperación de los poderes civiles. Es verdad que la Iglesia tiene la fortaleza de Cristo y es capaz de subsistir aún en medio de reinos no cristianos. Pero la Iglesia sin la Ciudad es la Iglesia de los Mártires, porque si los poderes civiles no son bautizados por la Iglesia, caen inevitablemente bajo el dominio de Satanás, y se vuelven perseguidores: «Quien no está conmigo, está contra mí». Y son muy pocas las almas con espíritu de mártires, capaces de resistir la violencia, si no física al menos moral, de leyes y costumbres contrarias a la ley de Cristo.

Para comprender lo que decimos no es necesario, por desgracia, imaginarse los primeros siglos de cristianismo; hoy ya vivimos en una sociedad apóstata cada vez más anticristiana, y las exigencias espirituales para salvarse van siendo cada vez mayores. No hace falta haber vivido mucho para darse cuenta de que la gran mayoría de los hombres sigue la ley y la costumbre social: si es costumbre ir a Misa, van; si hay

ley de divorcio, se divorcian. Por eso, cuando la Iglesia está en la Ciudad – como el alma en el cuerpo – la mayoría de las gentes se salvan; pero cuando no lo está, sólo se salvan almas de excepción, ¡qué terrible!

2º La Ciudad en la Iglesia

El Estado no puede alcanzar de ninguna manera sus fines si no está en la Iglesia – como la parte en el todo –. La Ciudad sin Cristo es sólo un cadáver de ciudad, pasto de los demonios carroñeros. Al quedar la naturaleza humana herida por el pecado, los hombres quedaron imposibilitados de ordenarse al bien común, lo que sólo pueden hacer por la gracia, y el poder político se transformó en tiranía de los poderosos sobre los débiles: "Tu marido te dominará" [1]. Aunque el hombre no pierda toda bondad natural y puedan los reyes procurar ciertos bienes temporales, al merecer por el pecado quedar librados al dominio de Satanás, la carne y el mundo serán irremediablemente instrumentalizados por los demonios para ruina temporal y eterna del género humano.

Pero el orden político resucitó, como Lázaro, después de cuatro días de mil años, cuando Jesucristo ordenó: "Dad al César lo que es del César". Desde ese momento comenzó a haber a las órdenes del César ciudadanos que obedecían por amor al Reino de Dios. "Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores – les pide San Pablo a los Romanos –, pues no hay autoridad sino bajo Dios... Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia" [2]; y San Pedro: "Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana... temed a Dios y honrad al emperador" [3]. Tan buenos vasallos no dejaron de obtener buenos señores, fundando los muy sólidos reinos de la Cristiandad. Mas ¡ay de esta Casa barrida y adornada por Cristo! El demonio del paganismo ha regresado con otros siete espíritus peores que él, los demonios de la apostasía, y las postrimerías del orden social vienen a ser peores que los principios [4].

II. La raíz de los malentendidos

La doctrina acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado es de suma importancia, mas implica equilibrios muy sutiles, por lo que no debe extrañarnos demasiado que haya equívocos hasta en los mejores

[1] Gen 3, 16.
[2] Rom 13, 1-7.
[3] 1 Pe 2, 13-17.
[4] Lc 11, 26.

autores; pero conviene detectarlos a tiempo, y para ello hay que conocer sus raíces. La raíz de los malentendidos está en que, como la distinción entre el orden espiritual y temporal *depende* de la distinción entre la gracia y la naturaleza, que justifica la posibilidad de mantener la distinción de jurisdicciones entre ambos órdenes, fácilmente *se identifica* el orden espiritual con el de la gracia y el temporal con el de la naturaleza [1]. Se olvida así que naturaleza y gracia son coprincipios que constituyen algo uno ya en el orden individual, que cooperan en cada hombre en orden a un mismo y único fin sobrenatural. Al confundir *dependencia* con *identidad*, se separan demasiado los fines, y en consecuencia las ciencias, las competencias y los mismos órdenes:

– Se atribuye al poder civil un fin *natural*, para ordenarse al cual le basta la razón filosófica, pero que lo vuelve incompetente en todo lo relativo a la fe.

– Se atribuye al poder eclesiástico el fin *sobrenatural* a la luz de la fe, lo que es correcto; pero se pierde de vista cuánto necesita la espada temporal para alcanzarlo, y se lo piensa cercano a un orden angélico que apenas se interesa por las cosas de la tierra.

Cuando el error lo comete un teólogo católico, mitiga sus consecuencias inventando vínculos entre Iglesia y Estado; pero cuando el argumento cae en manos de un sofista liberal, llega a hacer estragos entre los incautos. Como ya hemos podido vislumbrar que aquella falsa identificación se ha ido infiltrando en la teología católica desde hace mucho tiempo, permitiendo la catástrofe del Vaticano II, parece necesario tomarse el trabajo de recorrer la historia observando cómo se ha considerado, en las diferentes épocas, la relación de la Iglesia y el Estado.

[1] Es un error estrictamente análogo al que cometen los que, viendo que la distinción entre lo animal y lo espiritual en el hombre se sigue de la distinción entre cuerpo y alma, identifican sin más el alma con lo racional y el cuerpo con lo animal, imaginando que el hombre es un espíritu que inhabita un animal.

Tercera Parte

La llegada del Reino de Dios

Consideremos la primera instauración del Reino de Dios en la plenitud de los tiempos. Pero su llegada tuvo doble preparación, una de orden divino, la teocracia de Israel, y otra de orden humano, la sabiduría de los griegos y el orden político de los romanos.

El Reino de Dios es un reino universal, que abarca a todos los hombres y a todas las cosas; de allí que su preparación consistió, en esencia, en una apertura a su universalidad. El pueblo elegido de Dios, Israel, vivió en su pequeñez de una promesa de universalidad, porque creyó en el Único Dios, Creador de todas las cosas; el pueblo griego tuvo el don de la inteligencia, que es por sí misma universal, pues descubre las esencias; y el pueblo romano se encontró dueño del orbe y supo abrir su corazón al ideal de un imperio universal.

Estas tres universalidades, la del Dios Uno, la de la inteligencia y la del imperio, esto es, la de la religión judía, la de la ciencia griega y la de la prudencia política romana, históricamente se frustraron, porque ni los griegos supieron permanecer en su sabiduría, ni los romanos supieron sostener su imperio, ni los judíos supieron salir de su nacionalismo; pero estos tres ríos arrojaron sus aguas a la Iglesia de Jesucristo, donde, conjugadas, dieron el fruto de universalidad que la Providencia quiso.

Consideremos, entonces, en primer lugar, al pueblo de la Promesa: Israel; luego al pueblo de la inteligencia: los dos grandes griegos Platón y Aristóteles; después, en tercer lugar, al pueblo del imperio: los romanos, dentro de la línea imperial de la visión de Daniel; finalmente asistiremos a la llegada del Reino de Dios en Jesucristo.

Capítulo 1

La universalidad de la Promesa

Para entender mejor la preparación providencial de la instauración del Reino de Dios, conviene comenzar por la consideración de las ideas que tuvo el mismo Dios acerca del gobierno de las cosas humanas, para luego pasar a revisar las ideas que se hicieron los hombres, comprobando cuán distintas son, "que los pensamientos míos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son los caminos míos, dice el Señor" [1]. Dios formó y gobernó un pueblo de su propiedad, a lo que debemos prestar especial atención. Tratando de no irnos muy lejos por las ramas, dividiremos nuestro asunto en cuatro partes. *Primero* consideraremos el tiempo de la pura espera, de Adán a Abraham; *luego*, la implantación de la semilla del Reino, la alianza con Abraham, que funda la primera Familia de Dios; *después*, la alianza del Sinaí, que constituye lo que ya puede llamarse el Pueblo de Dios; y *por último*, la institución de los reyes de Israel, asunto de nuestro particular interés.

---

[1] Is 55, 8.

A. La enemistad entre el linaje de la Serpiente y el de la Mujer

I. Los tiempos del hombre

Después de haber estudiado de un modo puramente especulativo la relación Iglesia-Estado, el propósito de nuestra revisión histórica es confrontar la teoría con los hechos. Ahora bien, para saber por dónde empezar, tenemos que preguntarnos: ¿lo que sabemos de Adán y Eva son hechos históricos o son parábolas a la manera de los mitos antiguos? Y un punto difícil de sortear a la hora de decir si la narración de los primeros capítulos del Génesis es historia o mito, es la cuestión de la cronología. La historia está medida por el tiempo, mientras que el mito se desarrolla en una especie de evo atemporal: "La hagiografía bíblica, con todos los inconvenientes que la mentalidad laica puede hallar, no se parece en casi nada a las narraciones mitológicas de otras tradiciones, y si prescindimos de los ingredientes más o menos fabulosos con que los libros santos suelen venir mezclados, queda la verosimilitud histórica de su contenido y las perfectamente ubicables circunstancias de tiempo y lugar que harán la delicia del cronologista. ¿En qué época histórica conquistó Heracles la *oicumene*? ¿En qué momento fundó Gilgamesh la antigua ciudad de Uruk? Son preguntas que ningún historiador tratará de responder mediante una acendrada discusión de los datos aportados por los mitos. [...] Sin dudas la cronología bíblica es campo de disputas permanentes, pero en la medida en que se logran perfeccionar los métodos para determinar las diversas épocas de la historia, gana terreno la veracidad de los relatos bíblicos" [1]. Si el hombre apareció sobre la tierra cinco mil años antes de Cristo, cabe entender al Génesis como historia, pero si el hombre hace diez mil años que vive, o cien mil, ¿o tres millones de años? [2], entonces no parece quedar otra posibilidad que entender el relato a la manera del mito.

---

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, Ed. Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 73.

[2] Enciclopedia *Encarta*, voz «Prehistoria»: "El paleolítico inferior cubre un vasto periodo que se inicia con los primeros útiles líticos reconocibles hallados en yacimientos de Etiopía, fechados hace unos 2,5 millones de años, si bien parece demostrado que los primeros seres humanos debieron haber usado útiles mucho antes de esa fecha. El paleolítico medio es un periodo que se extendió aproximadamente desde hace 180.000 hasta hace 40.000 años, y coincidió ampliamente con la presencia del hombre de Neandertal.

Abraham vivió hacia el 2.000 a. C. De él hasta nosotros han pasado 4.000 años, y ¡cuántas cosas han ocurrido! Nos es humano pensar que se conserve un recuerdo, una promesa, una esperanza durante ¡8.000 años! sin huellas, sin renovación. Ya diez milenios de distancia entre Adán y Jesucristo ponen en crisis la credibilidad del dogma de la Redención, es decir, de la entera fe cristiana. ¡Qué queda si se aceptan los cien mil años!

"Los *geólogos* libres de prejuicios calculaban hasta hace poco en 5.000 a 7.000 los años del linaje humano a. C. Mas hoy [1930] opinan prestigiosos sabios católicos que se debe ampliar por lo menos a 100.000 años la edad del hombre europeo. Pero sus cálculos ni son seguros ni están exentos de objeción. Las fechas del comienzo de los períodos glaciares e interglaciares, de cuya suma resulta la edad del género humano, en modo alguno son indiscutibles; el campo investigado geológicamente es pequeño, y el material demostrativo demasiado exiguo para legitimar deducciones generales. Apenas hay manera de concordar con los datos de la Sagrada Escritura las cifras elevadas que, como resultado de sus estudios, señalan actualmente los geólogos. Aunque las tablas genealógicas de la Biblia sean incompletas, es evidente que quieren dar *un número limitado de generaciones, un marco histórico cerrado* desde Adán hasta Cristo. Está de acuerdo con esto la manera de narrar del Antiguo Testamento; no se compadecen en ella las supuestas lagunas de miles de años. Es también en extremo inverosímil que, viviendo la humanidad hace ya 100.000 años, sus recuerdos históricos y las huellas de su civilización no alcancen más allá de 5.000 a 7.000 años" [1].

Estos tiempos extremadamente largos están exigidos por la teoría de la evolución. Pero esta «teoría» es un inmenso fraude gnóstico que tiraniza desde el bolsillo toda investigación científica. Desde que recibió el soplo divino el hombre es hombre, con todo lo que eso significa. Y si hubiera vivido cien mil años sobre la tierra, en todas partes caminaríamos sobre las ruinas de sus construcciones. El hombre hace «historia», y ésta empieza – nadie puede negarlo – de acuerdo a la cronología bíblica. La «pre-historia», como la palabra tan claramente lo dice, es el

---

El paleolítico superior se corresponde con la presencia del hombre moderno (Homo sapiens) y, en el hemisferio norte, tuvo su final hace unos 10.500 años, coincidiendo con la consumación de la glaciación".

[1] Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica. Exposición documental fundada en las investigaciones científicas modernas*, tomo 1, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1946, p. 113. Cursivas de los autores. El 30 de junio de 1909, un decreto de la Pontificia Comisión Bíblica sostenía el carácter literal histórico y no mítico de los tres primeros capítulos del Génesis (Denzinger Hünermann 3512-3519).

tiempo *anterior* al hombre. Tiempo de monos, si se quiere, y de otros bichos, pero no de seres humanos [1].

Edad	Texto hebreo	Versión griega
De Adán al diluvio	1.656	2.256
Del diluvio a Abraham	290	1.070
Del diluvio a Cristo	Aprox. 2.500	Aprox. 3.300
De Adán a Cristo	Más de 4.000	Más de 5.500

La cronología de los primeros tiempos puede intentar establecerse por medio de las tablas genealógicas de los capítulos 5 y 11 del Génesis. Pero una dificultad que no se ha logrado superar es que el texto hebreo y la versión griega traen números distintos. La Vulgata sigue el texto hebreo y admite 4.000 años entre Adán y Cristo, mientras que el Martirologio Romano sigue la versión griega y pone 5.199. Los restos arqueológicos no hacen remontar la historia antigua mucho más allá del año

[1] Los tiempos geológicos y cosmológicos parecen fundadamente enormes respecto al tiempo del hombre. Los continentes derivan a razón de algunos centímetros por año, y muchos datos indican que, hace 150 millones de años, Sudamérica y África estaban unidas. Los cuerpos celestes parecen alejarse uno de otros a velocidad proporcional a la distancia que los separa, y hay quienes calculan que hace 14.000 millones de años la masa del universo estaba reunida en un único cuerpo. Estos larguísimos tiempos, junto con las inconmensurables distancias del cosmos, hablan de la eternidad e inmensidad de Dios. No presenta ninguna dificultad teológica que haya pasado tanto tiempo entre los dos primeros actos del misterio de iniquidad: el pecado de los ángeles y el de nuestros primeros padres, porque los que entonces esperan son espíritus inmortales. El demonio bien pudo haber pasado 14.000 millones de años de infierno esperando descubrir en qué mota del polvo del universo y en qué momento aparecería el hombre: entonces tenía apenas un instante para obrar. Pero no ocurre lo mismo con el ser humano, pues son otros sus tiempos. Hace falta tener una mentalidad muy cuantitativa para no darse cuenta de que la piedra del Calvario pueda ser el centro gravitatorio del universo, y la hora de la Cruz pueda encerrar la plenitud de los tiempos.

– Aunque la época de la aparición de los animales no tiene consecuencias teológicas importantes, y no representa ningún problema que hayan vivido hace mucho tiempo dinosaurios y luego desaparecido, sin embargo, por consideraciones generales de orden científico, no creemos en absoluto que hayan aparecido muchísimo antes que el hombre. Las especies animales no pueden provenir de la evolución y son producidas por el Creador de acuerdo a sus hábitats. El equilibrio es tan delicado que pequeñas variaciones las llevan a extinción, y sólo podrían reaparecer si fueran vueltas a producir por Dios (lo que la Revelación dice que hizo una sola vez). De la inmensa mayoría de las especies animales es impensable la supervivencia a través de todos los cambios climáticos que se pueden producir en 100.000 años. Las especies vegetales son más durables (según el Génesis, éstas aparecen ya en el día tercero, antes que el sol y la luna luzcan en el firmamento; los peces y las aves en el día quinto, y los animales terrestres en el sexto, como el hombre). Es sorprendente y lamentable cómo toda la investigación científica de asuntos tan interesantes está falsificada por el prejuicio evolucionista.

3.000 a. C. [1], lo que, suponiendo que son todos restos postdiluvianos, corresponde muy bien con la cronología de la versión griega de la Biblia. Los 40 siglos de la Vulgata tiene el valor simbólico del número 40, pues se trata del tiempo de espera y purificación para el cumplimiento de la Promesa.

Adán y Eva no son un mito. Vivieron realmente y pisaron la tierra con sus pies descalzos unos cinco mil años antes de Cristo. Son nuestros primeros padres, nos soñaron, nos amaron y, después del pecado, nos lloraron. En los lomos de Adán – *in lumbis Adae* – todos estuvimos, y junto con la carne y la vida que de ellos recibimos, nos llega como un susurro su «perdónanos hijo».

II. La constitución del primer hombre

"El Señor Dios – dice el Génesis (2, 7) – formó al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado". Alguno podría considerar caprichoso que Dios haya querido producir al primer hombre del barro y no crearlo *ex nihilo* en cuerpo y alma, lo que puede parecer más digno. O al menos formarlo de una substancia de mayor dignidad, como de un caballo o de un orangután (esta última tiene la ventaja de dejar en paz a los evolucionistas, aunque la dificultad es la misma y el caballo es un animal más noble) [2]. Pero Dios, en cuya simplicísima esencia se halla la perfección de todas las cosas, ha querido comunicar a sus criaturas principales, ángeles y hombres, lo más que se pueda de su universal perfección. A los ángeles los creó en posesión intelectual (por su ciencia) de todas las naturalezas producidas en la creación, pues les infundió la especie o idea de todas las cosas. Pero con el hombre, cuyo intelecto adquiere de a poco la ciencia, no cabía hacer lo mismo, por lo que hizo de su substancia un compendio de la naturaleza de todas las cosas, un «cosmos en pequeño» [3]. En cuanto al alma, tiene con los ángeles naturaleza espiritual, con los

---

[1] Enciclopedia *Encarta*, art. «Edad antigua»: "Los datos arqueológicos disponibles sitúan el inicio de la antigüedad en Oriente Próximo y en Egipto hacia finales del IV milenio a. C.".

[2] Dios podía ciertamente, por supuesto, formar al hombre a partir no del barro sino de un mono grande o de un caballo pequeño (para respetar la cantidad de materia), pero entonces el «esfuerzo» es mayor, pues la acción divina debía suplir un doble proceso: 1º de corrupción, esto es, extinción de la vida anterior y desorganización del organismo en sus elementos; y 2º organización del nuevo cuerpo con los elementos del anterior. Además, no era conveniente que la producción del hombre supusiera el sacrificio de un animal anterior y, por fin, un buen arquitecto prefiere usar ladrillos nuevos y no ladrillos de demolición.

[3] Aristóteles, *Física*, l. VIII, 252 b 26.

animales alma sensitiva, y con los vegetales vida vegetativa. Y en su cuerpo es como la síntesis última de la substancia de los cuerpos celestes, creados en el principio por Dios. Porque, como ha ido descubriendo la cosmología moderna, somos *polvo de estrellas* [1].

La complexión que Dios le dio al primer hombre no fue mirando al ser humano en abstracto, sino de acuerdo al estado concreto en que habría de estar, es decir, le dio la complexión óptima para aquel que tendría el alma adornada de la justicia original. Vemos que hay familias más sensitivas, de músicos y artistas, y otras menos (y no son aquéllas las que viven más tranquilas), pero es la mayor sensibilidad lo que distingue al hombre en general de los demás animales, porque sus potencias sensibles se ordenan principalmente a ofrecer sutil materia a las potencias intelectuales. Esto supone una mayor perfección de los sentidos internos (imaginación, memoria, etc.) y del sentido exterior del tacto, más ligado a los sentidos internos y raíz de los demás sentidos exteriores. Para ello, como señala Santo Tomás y no puede negarlo la ciencia actual, la perfección del tacto exige que el hombre tenga «*temperatissimam complexionem inter omnia animalia*, la complexión en extremo más temperada entre todos los animales» [2], con un cuerpo tibio, húmedo, de piel fina. Aunque, por otra parte, esta condición implica que el hombre no pueda tener mucha sensibilidad en los demás sentidos, siendo superado por otros animales en el olfato, el oído y la vista. Ahora bien, pudiendo tener el hombre mayor o menor sensibilidad, si se tiene en cuenta que Adán fue dispuesto para tener la vida perfectísima que le procuraba la justicia original, donde el espíritu sería capaz de altísima contemplación y absoluto dominio de sus pasiones, se comprende que Dios lo haya dotado de una naturaleza de máxima sensibilidad dentro de las posibilidades de la especie humana. Este delicado don, apropiado para una vida en el Paraíso, se volvería en mal ante el despojo del pecado original, cuando el hombre perdiera las riendas de una sensibilidad tan alta.

III. La constitución de la primera mujer

¿Por qué Dios puso a Adán solitario en el Paraíso e hizo como que descubría después que “no es bueno que el hombre esté solo” [3], si bien

[1] Las substancias elementales del barro de nuestra tierra: agua, sales y demás minerales, han sido como horneadas en el interior de una estrella, cuya consunción – la explosión como supernova – habría producido los elementos químicos más complejos que constituyeron la Tierra y los demás cuerpos celestes de nuestro sistema, incluido el Sol.

[2] I, q. 91, a. 3 ad 1.

[3] Gen 2, 18.

sabía que le había dado naturaleza social? Vale considerarlo. La planta tiene la generación como principal actividad, por lo que Dios la dotó de la virtud activa y pasiva de engendrar, para que siempre estuviera en condiciones de hacerlo. Los animales, en cambio, tienen el sentido como actividad vital superior a la generación, por lo que convino que las virtudes generativas quedaran separadas por sexos, a unirse carnalmente sólo en ciertos tiempos. La actividad superior del hombre es la intelectual, por la que debe elevarse muy por encima de lo corporal a la contemplación de Dios. Por eso Dios quiso subrayar esta orientación fundamental del hombre poniéndolo en un primer estado en que la única sociedad era con Él. Para Adán, el primer amor y el primer deber era para con su Padre y Señor.

La necesidad de la sociedad familiar no nace en Adán de ninguna indigencia, del sentimiento de la soledad, sino de la plenitud del gozo de vivir con Dios y para Dios. Adán sintió la necesidad de compartir, de comunicar tanta felicidad, y entre lo brutos animales no halló con quién. Recién entonces Dios le va a ofrecer una "ayuda semejante a él, *adiutor similis ejus*" [1]. ¿Ayuda para qué, para conversar, para cultivar el jardín? Nada de esto necesitaba, y si fuera el caso, más le convenía otro hombre y no una mujer [2]. La ayuda que le es dada en la mujer se ordena, justamente, a comunicar por la paternidad la plenitud de vida que había en él, tejiendo entrambos el orden social, para que sea una gran multitud la que llegue a ser familia de Dios: "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra" [3]. La pausa divina en la producción de la mujer marca, entonces, la fundamental prioridad del ordenamiento religioso del hombre a Dios, y cómo el orden político-social se ordena esencialmente a aquel [4].

Otra notoria diferencia en la producción de la mujer respecto a lo hecho con los demás animales, es que Dios no la saca de la tierra sino del costado del mismo Adán: "Hizo, pues, el Señor Dios caer sobre Adán un profundo sopor, y mientras estaba dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar la carne, y de la costilla que de Adán tomara, formó el Señor Dios a la mujer y se la presentó a Adán" [5]. Como señala Santo Tomás [6], Dios procede de esta manera por varias razones:

---

[1] Gen 2, 20.

[2] Lo dice Santo Tomás, que no era misógino. Para entenderlo bien habría que extenderse en considerar la naturaleza de la amistad. Sólo digamos que, paradójicamente, la mujer se hace mejor compañera del varón en la medida que adquiere – a lo Santa Teresa – cierta virilidad.

[3] Gen 1, 28.

[4] I, q. 92, a. 1.

[5] Gen 2, 22-23.

[6] Reunimos las razones de los artículos 2 y 3 de la cuestión 92.

• En primer lugar, para señalar el carácter espiritual de la paternidad humana, especialmente la de Adán, por el que se acerca a la perfección de la Paternidad divina. Dios Padre es principio único del Hijo, y el Creador es principio único de todo el universo, pues ambas son procesiones (*ad intra* y *ad extra*) de origen puramente espiritual, que no requieren un principio pasivo material. Dios va a constituir a Adán también como principio único de todo el género humano: "*Fecit ex uno omne genus hominum*: El hizo de uno a todo el linaje humano" [1]. Antes de ser su esposa y auxiliar (*adiutor*), Eva es en cierta manera su primera hija, nacida del deseo de comunicar su felicidad, "hueso de mis huesos y carne de mi carne" [2], partícipe de la misma vida que Dios había puesto en él.

• Este principado de origen convenía también porque el mismo carácter espiritual hace que la unión conyugal no sea temporal, como en los demás animales, sino permanente y plurifuncional, pues no sólo se ordena a la generación, sino también a una cooperación de por vida en la educación de la prole y en las necesidades temporales. Así el varón, sabiendo que la mujer es algo suyo, más fácilmente la amaría y se uniría inseparablemente a ella: "Del varón ha sido tomada: *por lo cual* (*quamobrem*) dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer" [3]. Y la mujer, sabiendo que ha tenido principio en el varón, más fácilmente le estaría sujeta y lo reconocería como cabeza en la sociedad doméstica. De allí que Dios no la sacara de la cabeza del varón, ni de los pies, sino del costado: "Para dar a entender que entre ambos debe haber una unión social, pues la mujer no debe «dominar al varón» [4], por lo cual no fue formada de la cabeza; y tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente, por eso no fue formada de los pies" [5].

• Agreguemos que a Adán le había sido revelado que en un futuro el Verbo divino se habría de encarnar para asociarse la humanidad (aunque no sospechaba que su propio pecado lo haría necesario), y sabía que en el misterioso proceder divino en la producción de la mujer y en su unión con ella se escondia una figura de la unión del Hijo de Dios con el género humano, como lo señala San Pablo: "«Dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne»: gran misterio éste, pero en la perspectiva de Cristo y de la Iglesia" [6]. Como Eva de Adán, la Iglesia nacería del costado abierto de Cristo dur-

[1] Act 17, 26.
[2] Gen 2, 23.
[3] Gen 2, 23-24.
[4] 1 Tim 2, 12.
[5] I, q. 92, a. 3.
[6] Ef 6, 32.

miendo en la Cruz, del que fluyeron los sacramentos, es decir, sangre y agua.

IV. Adán, primer «vicario» de Cristo Rey

Adán y Eva debían procrear, multiplicarse y henchir la tierra, conformando el gran Reino del hombre. Como referimos en nota más arriba, Santo Tomás advierte que en esta primera sociedad también hubiera sido necesario la constitución de un gobierno: "No convenía que en el estado de inocencia no hubiera gobierno, porque aquel estado era todavía estado de viadores, y en este estado es necesario el gobierno por el que uno es dirigido por otro", donde evidentemente Adán sería el jefe supremo, por cuanto estaba "más dotado que otro de mayor sabiduría y mayor luz del intelecto" [1].

No nos extenderemos en la consideración de este primer Estado, pues saldríamos de los hechos y volveríamos a las especulaciones. Sólo notemos dos cosas. Primero, que Adán sabía que su reinado sería transitorio, y que en un futuro incierto debería entregar el cetro al Verbo hecho hombre, para inaugurar el definitivo Reino de Dios con el fin de los tiempos y la transformación gloriosa del universo. Adán no hubiera sido sino el Vicario, a su manera, del Cristo prometido, ungido por el misterio de la Encarnación.

Y como segundo asunto preguntémonos: ¿Adán ejercería un cierto sacerdocio? Se nos ocurre responder que *secundum quid* sí, pero *simpliciter* no. Si decimos que toda consagración ordenada al culto divino ya es en cierta manera un sacerdocio, entonces sí cabe hablar de sacerdocio en el estado de justicia original. El primer deber y la primera actividad del hombre y de la sociedad en todo estado es el culto divino. Y la justicia original suponía una unción divina que elevaba al género humano al orden sobrenatural. En este sentido puede decirse que Adán habría sido el Pontífice supremo de una nación sacerdotal.

Pero el sacerdocio propiamente dicho implica una *mediación* entre Dios y los hombres: "El oficio propio del sacerdote es ser mediador entre Dios y el pueblo" [2], siendo el sacerdote *apartado* de los hombres

---

[1] In II Sententiarum, dist. 44, q. 1, a. 3 ad 5 et corpus: "Como antes del pecado nada habría que pudiera dañar al hombre, ni la voluntad de nadie se opondría al bien; por lo tanto, en el estado de inocencia el gobierno no se establecería... sino sólo en cuanto a dirigir en lo que se ha de hacer y saber, según que uno estuviera más dotado que otro de mayor sabiduría y mayor luz del intelecto".

[2] III, q. 22, a. 1.

por la consagración sacerdotal, pasando así a pertenecer y representar ante los hombres al mismo Dios: "Porque todo sumo sacerdote *entresacado de los hombres*, es puesto para beneficio de los hombres en lo que mira al culto de Dios" [1]. Su oficio, entonces, es doble: como representante de los hombres ante Dios, rendir el culto de religión, y como representante de Dios ante los hombres, comunicar los dones divinos. Aun cuando conviniera que Adán fuera jefe, la consagración de la justicia original estaba asociada por Dios a la misma naturaleza humana, y hubiera sido comunicada por igual a todos los hombres que de él procedieran; no era, por lo tanto, una consagración especial que apartara a nadie de los demás. Y tampoco era necesario en ese primer estado el oficio de un mediador, porque todos los hijos de Adán hubieran tenido acceso libre e inmediato a Dios. El oficio sacerdotal se hará necesario con el pecado, cuando todo el género humano quede en estado de indignidad para ofrecer culto a Dios.

V. La «Inauguración» de la primera ciudad

Nuestros primeros padres decayeron, por el pecado, de ese primer estado, y fueron expulsados del Paraíso. Las heridas de la naturaleza humana privada de la gracia, que ya experimentaron Adán y Eva en sí mismos al sentir vergüenza de estar desnudos, muestran toda su virulencia en Caín, el fratricida. Caín es el prototipo del Hombre viejo, primogénito de Adán según la naturaleza, primer ensayo de Anticristo, mientras que Abel es figura del Hombre nuevo, restaurado por la gracia del verdadero Primogénito, el Cristo prometido. Y Dios mismo había sido el primero en declarar la guerra entre ellos: "Yo pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo" [2].

Caín, decimos, es el primer ensayo de Anticristo. Satanás lo adopta por hijo no tanto al pecar contra Abel, sino al pecar contra el Espíritu Santo considerando imposible su redención: "Mi maldad es tan grande que no puedo esperar perdón" [3]. Sin esperanza de ingresar nunca en el Reino eterno de los Cielos, se aferra en su desesperación a reinar un tiempo sobre la tierra, y es así que funda una ciudad, a la que llamó Henoc, del nombre de su hijo primogénito, que significa «Inauguración», pues cree estar fundando un nuevo orden de cosas. Impresiona observar que el primer reino organizado por los hombres tuvo como fin

[1] Heb 4, 16.
[2] Gen 3, 15.
[3] Gen 4, 13.

último el bien puramente temporal, con exclusión explícita de toda finalidad trascendente, porque, aunque la Biblia no lo dice, es de pensar que el desesperado Caín reinó muchísimos años, según la longevidad de los hombres de esos primeros tiempos. El suyo fue el primer imperio mundial anticristiano.

¡Cuál no habrá sido la corrupción que fue creciendo en tal sociedad! Lamec, tataranieto de Henoc (no confundir con el padre de Noé, del mismo nombre), es el primero en practicar la poligamia: "Lamec tomó dos mujeres, la una llamada Ada, y la otra Sella" [1]. Y el sagrado texto nos sugiere que con él comienza también un verdadero culto de la soberbia humana, pues, por una parte, son sus hijos los que comienzan a desarrollar las artes de la música y de la guerra: "Ada parió a Jabel, que fue el padre de los que habitan en cabañas, y de los pastores. Y tuvo un hermano llamado Jubal, el mismo que fue padre o maestro de los que tocan la cítara y órgano o flauta. Sella también parió a Tubalcaín, que fue artífice en trabajar de martillo toda especie de obras de cobre y de hierro" [2]. Y por otra parte, en boca de Lamec tenemos el primer himno de la Biblia, conservado con el paralelismo de frases propio de los Salmos, que parece resto de un culto que merece llamarse satánico:

*"¡Ada y Sela, oíd mi voz, **
mujeres de Lamec, dad oído a mis palabras!
*Mataré a un hombre por una herida, **
a un joven por un rasguño.
*Si Caín es vengado siete veces, **
Lamec lo será setenta veces siete" [3].

Caín, dice el Génesis, se estableció "al oriente del Edén" [4]. No sabemos hasta dónde se extendió su reino en sus más de dos mil años de existencia: Persia, ¿India? Excomulgado, en un comienzo, de la sociedad de los fieles, fueron sus hijos ciertamente los que más prosperaron. El sagrado texto los llama "hijos de los hombres", por contraposición con los "hijos de Dios" [5], que son los descendientes de Set fieles a la Promesa, quienes permanecieron nómades. Centrado su corazón en las cosas puramente humanas, los *hijos de los hombres* se hicieron más cul-

---

[1] Gen 4, 19.
[2] Gen 4, 20-22.
[3] Gen 4, 23-24. Así como Lamec juraba vengarse setenta veces más de lo propuesto a Caín, Nuestro Señor prometía perdonar setenta veces más de lo que le proponía San Pedro (Mt 18, 22). Esta contraposición le confiere algo de satánico al canto de Lamec.
[4] Gen 4, 16.
[5] Gen 6, 4.

tos; prefiriendo la belleza por sobre la virtud, sus mujeres fueron siendo *más hermosas; y los hijos de Dios* fueron progresivamente tentados por el brillo de esta civilización: "Viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas por mujeres las que bien quisieron" [1]. Mil años después de la muerte de Adán, Dios sólo encuentra ¡un hombre! que no se haya corrompido en toda la faz de la tierra: "Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos de su corazón sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón, y dijo: «Voy a exterminar al hombre que creé de sobre la haz de la tierra, al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho». Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé" [2].

Si nos hemos extendido un poco en considerar la Primera Ciudad, es porque deja claro lo que cabe esperar de un orden social sin Jesucristo. Y téngase en cuenta que en esos primeros tiempos la naturaleza humana estaba más sana, los hombres tenían más conocimiento sobre Dios y sobre el bien y el mal.

B. El patriarcado de Abraham

I. Realeza y sacerdocio en el mundo de Abraham

El Diluvio universal le permitió al hombre poner un nuevo principio. Pero ya entre los mismos hijos de Noé se vuelve a dar el pecado, y apenas pasados quinientos años (entre 500 y 800 según la versión de los LXX), los hombres, llenos de orgullo por sus progresos técnicos, quieren levantar un templo para propia gloria: "Dijéronse unos a otros: «Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego». Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento. Y dijeron: «Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, antes de dispersarnos por la faz de toda la tierra »" [3].

---

[1] Gen 6, 2.

[2] Gen 6, 5-8.

[3] Gen 11, 3-4. Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 131, nota 3: "Según sabemos por las excavaciones, en el centro de las ciudades babilónicas había una torre (*siggurat*), cuya punta llegaba al cielo; constaba de 3-5 pisos (en representación de otros tantos planetas que recorrían el zodíaco); en el piso superior había un *templo* destinado a fines sagrados (astrológicos)".

Todo hace suponer que los hombres sabían que Dios quería que se *dispersaran, y construyen ese monumento con la intención de demorar* y, quizás, evitar su dispersión: "Según el texto hebreo («*para* que no seamos dispersados»), los constructores de la torre querían evitar la dispersión; pero la voluntad de Dios era que se difundiesen por toda la tierra" [1]. Parece legítimo y loable que los hombres quieran permanecer unidos, y extraño que Dios quiera dividirlos. De hecho Dios va a confundir sus lenguas para obligarlos a la división. Pero ya teníamos la experiencia de un reino unido de imperio mundial, el de Henoc, que había merecido perecer en el Diluvio. Por cierta necesidad que se sigue de las heridas del pecado original, un poder político sin rival se va a volver inevitablemente contra Dios, aun después de la venida de Nuestro Señor. La historia de la Iglesia muestra cómo fue siempre necesario un equilibrio de fuerzas políticas diversas para la supervivencia del poder espiritual del Papa. Todas las veces que comenzó a predominar un poder temporal sobre los demás, tarde o temprano subyugó a Roma. Aunque suena mal, la política del cielo siempre ha sido «divide y reinarás». Volveremos sobre esto.

*

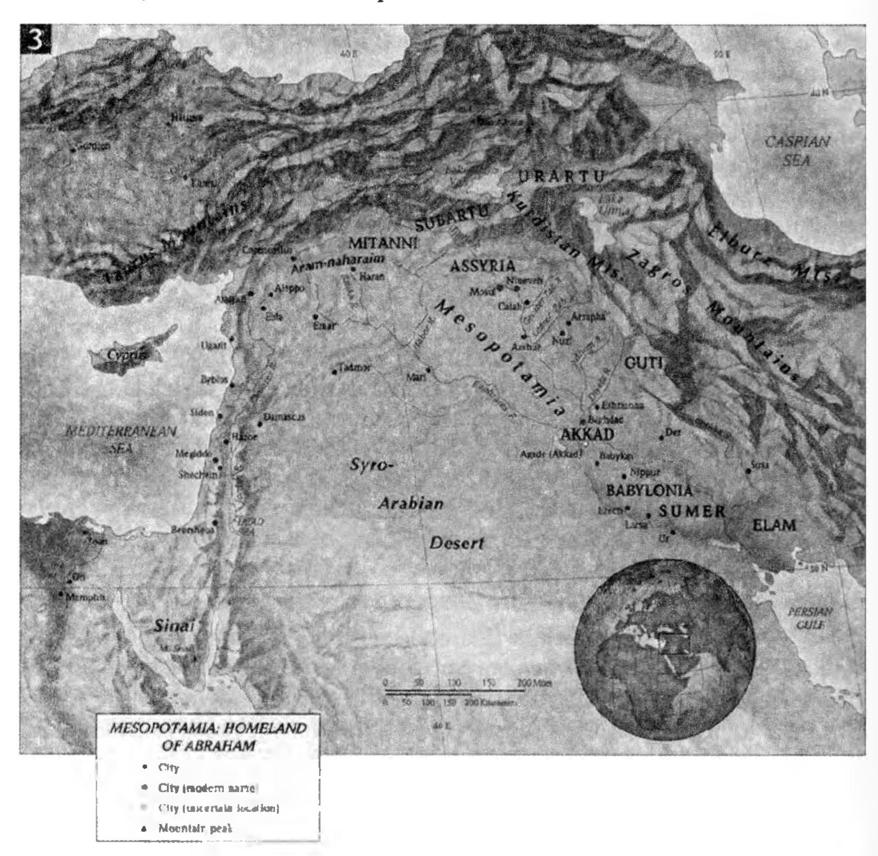
Abraham nació hacia el año 2000 a. C., mil años después del diluvio (según la cronología griega) y en la mitad casi exacta (según la simbólica cronología hebrea) del tiempo entre Adán y Jesucristo. En ese tiempo se habían desarrollado dos grandes civilizaciones, la egipcia en el valle del Nilo y la sumeria en el valle del Éufrates, de donde proviene Abraham, que nace en Ur. Se hallaban hundidas en profundo paganismo, aunque no dejaba de haber destellos aquí y allá de verdadera religión. Por lo que dice la Biblia y la arqueología, se distinguían entonces claramente los conceptos de rey y sacerdote.

Si el sacerdocio implicaba una condición sagrada, más lo suponía la realeza. El título de «rey» (*rex* en latín, βασιλευς en griego, *mélék* en caldeo y hebreo) le pertenecía primera y propiamente a la divinidad. La Biblia se lo atribuye a Dios muy frecuentemente, y a veces también a los falsos ídolos. El hombre que cumplía la función de rey lo hacía, o decía hacerlo, en nombre y representación de Dios: "Los grandes monarcas orientales pretendían siempre ser los representantes directos de los dioses" [2]. De allí que la realeza siempre tuviera también un carácter sacerdotal. El rey era a la vez el sacerdote supremo de las divinidades que lo

---

[1] Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 131, nota 2.
[2] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Roi», tomo V, col. 1119.

asistían, en cuyo nombre regía y a quienes les debía ofrecer el culto adecuado: “Entre los egipcios, el Faraón ejercía la magistratura suprema en todos los cultos del imperio; oficiaba delante de todos los dioses, sin ser especialmente sacerdote de ninguno, y ponía a la cabeza de los templos más ricamente dotados, como los de Pthah de Menfis y Ra Heliopolitano, a los príncipes de su familia o a sus servidores más fieles. El señor feudal ejercía su jurisdicción en los templos de su territorio y ejercía allí el sacerdocio. [...] En Caldea, como en Egipto, el rey era el sacerdote por excelencia; asumía el título de *patési* o «vicario» de la divinidad” [1].



En cuanto a los simples sacerdotes, tanto en Egipto como en Caldea eran designados en general por los reyes, delegándoles de manera ex-

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prêtre», tomo V, col. 641-642.

clusiva la función de rendir culto a las diversas divinidades. Pero estas instituciones alcanzaban estabilidad y prestigio: "Tendían a volver su situación hereditaria y sus hijos ocupaban casi siempre su lugar, de manera que los sacerdotes egipcios terminaron por constituir una suerte de casta sagrada" [1]. Como los sacerdotes debían aplacar a los dioses e interpretar su voluntad, no era pequeño el peso político que tenían sus funciones.

Si ya en el orden político es necesario distinguir entre reyes legítimos y tiranos, por cuanto los primeros se ordenan suficientemente al bien común temporal, mientras que los segundos atentan contra él, mucho más fundamental es distinguir el sacerdocio verdadero del falso. Porque el sacerdocio mira lo divino y depende totalmente del querer de Dios, siendo verdadero si hay verdadera aceptación y consagración por parte de Dios. El ejercicio de un sacerdocio falso implica una corrupción intelectual y moral muchísimo mayor que la que proviene de la tiranía. Porque así como todos los mandamientos se reducen al primero, que es amar de todo corazón a un Dios todo justicia y bondad, cuando la imagen de la divinidad se deforma, se corrompe de manera irremediable todo el orden moral. En Canaán, por ejemplo, región intermedia entre Egipto y Sumeria, sostenían una religión con elementos de ambas culturas, pero más volcada a la lujuria y crueldad. El dios principal era Baal, y Moloc, dios del fuego, era una divinidad secundaria a la que se ofrecía especialmente sacrificios de niños. ¿Cómo puede tener el corazón un sacerdote cuya vida es servir e identificarse con tal supuesta divinidad? Con dioses falsos tiende a entrar también en el corazón la falsedad, como se lo demuestra Daniel al rey Ciro, poniendo en evidencia cómo lo engañaban los sacerdotes con sus familias comiéndose los alimentos sagrados ofrecidos al ídolo Bel [2]. San Pablo les recuerda a los romanos cuánta corrupción les vino de la idolatría: "Cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Criador, que es bendito por los siglos, amén. Por lo cual los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío. Y como no procuraron conocer a Dios, Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas y a llenarse de toda injusticia, malicia, avaricia, maldad; llenos de

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prêtre», tomo V, col. 641.
[2] Dn 14.

envidia, dados al homicidio, a contiendas, a engaños, a malignidad; chismosos, calumniadores, aborrecidos de Dios, ultrajadores, orgullosos, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes a los padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados; los cuales, conociendo la sentencia de Dios que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen" [1]. Por eso es necesario concluir que por detrás del culto a los falsos dioses es el demonio quien se hace adorar: "Lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican" [2].

II. Abraham y Melquisedec

Abraham no es un rey, pero es un gran patriarca, jefe de una numerosísima familia. Así como nunca llega a considerárselo rey, la Biblia tampoco le atribuye el título de sacerdote, pero como padre de su gran familia cumple con las funciones sagradas propias del sacerdocio, pues muchas veces lo vemos consagrar altares y ofrecer sacrificios. La primera propiedad que hay que reconocerle a su patriarcado es la verdad, pues él ha guardado una verdadera relación o religión con el Dios verdadero. De allí que, habiendo decaído el mundo a un estado cercano al que mereció el diluvio, Dios lo aparta de los hombres, como a Noé, para formar de él su pueblo: "Dijo Yahvé a Abram: «Sal de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré. Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, que será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra»" [3].

La verdad de la relación de Dios con Abraham brilla especialmente en que no es particular sino universal: "Pablo entiende que la promesa hecha por Yahvé a Abraham abría una perspectiva universal que lo hacía padre de muchas naciones, y no sólo de las que vinieron con el sello de su ascendencia carnal: «Abraham, contra toda esperanza, creyó que había de ser padre de muchas naciones, según el dicho: Así será tu descendencia; y no flaqueó en la fe al considerar su cuerpo sin vigor, pues ya era casi centenario y estaba ya amortiguado el seno de Sara, sino que ante la promesa de Dios no vaciló, dejándose llevar por la incredulidad, antes bien, fortalecido por la fe, dio gloria a Dios...» [4]. Pablo destaca con

[1] Rom 1, 25 ss.
[2] 1 Cor 10, 20.
[3] Gen 12, 1-3.
[4] Rom 4, 18-20.

vigor dos ideas que conviene retener para dar una explicación de la historia de Israel que arroje luz sobre su desarrollo. Primero, que el pueblo de Israel se constituye sobre la base religiosa de la alianza y se forma espiritualmente por la fe en la promesa [carácter *sacral*]. Segundo, la fe en la palabra de Dios lo hacía depositario de un mensaje ecuménico y no nacional [carácter *universal*]" [1].

Aunque ya desde el comienzo queda claro también que la promesa hecha a Abraham se terminará de cumplir con el advenimiento del Mesías, Sacerdote y Rey de un orden superior y definitivo. Esta advertencia le es hecha por Dios a Abraham bajo la misteriosa figura de Melquisedec: "Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Altísimo, bendijo a Abram, diciendo: «Bendito Abram del Dios Altísimo, el dueño de los cielos y la tierra. Y bendito el Dios Altísimo, que ha puesto a tus enemigos en tus manos». Y le dio Abram el diezmo de todo" [2]. Como señala San Pablo [3], al darle Abraham el diezmo lo está reconociendo como su superior, y en esto supo por inspiración divina que era figura del Salvador: "Juró el Señor, y no se arrepentirá, y dijo: Tú eres sacerdote sempiterno, según el orden de Melquisedec" [4].

C. Moisés y Aarón. Dios conduce a su pueblo

I. Dios asume la conducción de su pueblo

La gran sequía obliga a Jacob a buscar refugio en Egipto, cuya hospitalidad fue ganada por José. Pero con el paso del tiempo, la familia de Abraham se transformó en un gran pueblo, y la hospitalidad de los egipcios se volvió durísima opresión. Es entonces cuando Dios toma la iniciativa para conducir Él mismo a su pueblo, rescatándolo de Egipto y conduciéndolo a la tierra que ya les había prometido: "El clamor de los hijos de Israel ha llegado a mis oídos; y he visto su aflicción, y cómo son oprimidos de los egipcios. Pero ven tú, que te quiero enviar al faraón, para que saques de Egipto al pueblo mío, los hijos de Israel. ¿Quién soy yo, respondió Moisés a Dios, para ir al faraón, y sacar de Egipto a los

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 58.
[2] Gen 14, 18-20.
[3] Heb 7.
[4] Ps 109, 4.

hijos de Israel? Le dijo Dios: *Ego ero tecum*, Yo estaré contigo... Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: *«Yo soy» me manda a vosotros*" [1].

Moisés no es el vicario de Dios a la manera de los reyes, que obraban por autoridad delegada y propia prudencia. Moisés es el que oye a Dios y transmite sus mandatos. No decimos el vocero, porque por la poca facilidad de palabra que sufría, Dios le permitió tener de vocero a su hermano Aarón: "Háblale a él [a Aarón] y pon en su boca las palabras, y Yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tú serás Dios para él" [2].

Ego ero tecum, Yo estaré contigo. Dios toma a Moisés para hacerse presente a su pueblo en él y comenzar a gobernarlo personalmente. Es un anticipo y un paso intermedio del *Dominus tecum* que el ángel le anunciará a María Santísima, por el que finalmente Dios en persona y en humanidad propia vendría a la tierra a regir definitivamente a su Iglesia. Con Moisés, entonces, comienza una verdadera *teocracia* que prepara los ánimos para la teocracia sin término de Jesucristo.

II. Dios supremo legislador

Como dijimos en la parte doctrinal, la primera y más propia función del que gobierna es legislar [3]. Y como aclaramos al tratar de la legitimidad, es también la función más divina. Siempre los hombres consideraron al legislador como a un inspirado de los dioses, y a la ley como aquello que conformaba al pueblo en su unión con lo divino. Pero al pueblo hebreo no será un iluminado, sino Dios mismo quien le dicte el código de leyes que lo constituya. Habiendo liberado a su pueblo con mano fuerte, Yahvé sellará una Alianza en el monte Sinaí y le entregará las Tablas de la Ley a Moisés: "¡No ha hecho otro tanto con las demás naciones, ni les ha manifestado a ninguna de ellas sus preceptos!" [4].

Han pasado 430 años desde el pacto de Dios con Abraham [5]; estamos, entonces, hacia el año 1500 a. C. Tanto en Egipto como en Babilonia ya existen códigos de leyes con cierta semejanza al que reciben los hebreos. Los arqueólogos han hallado en los monumentos egipcios diversas colecciones de preceptos antiquísimos, a los que se suele deno-

[1] Ex 3, 9-14.
[2] Ex 4, 15-16.
[3] Cf. «V. La función de gobierno», p. 104.
[4] Ps 147, 9.
[5] Cf. Gal 3, 17.

minar *Libro de los muertos*. Sus prescripciones refieren mucho de lo que dicen los Diez Mandamientos: "Según el *Libro de los Muertos* del Reino Nuevo (1580-1100 a. C.), el difunto, antes de entrar en la «sala de la verdad», en la cual se sienta Osiris rodeado de 40 jueces (muertos), ha de declarar entre otras cosas lo que sigue: «No hice lo que es abominable a los ojos de Dios... A nadie he matado... No reduje el número de tortas que se ofrecen a los dioses... No cometí adulterio ni fornicaciones... Limpio soy... No robé... no cometí homicidio... no disminuí la medida del grano... no hablé mentira, no hice cosa mala», etc. Además de estas declaraciones negativas había otras positivas: «Hice lo que es laudable entre los hombres y grato a los dioses... Di pan al hambriento... agua al sediento... vestidos al desnudo... Sacrifiqué a los dioses y ofrecí sacrificios a los muertos...»" [1]. En 1902 se descubrió un Código de leyes escrito sobre un bloque de piedra negra de dos metros de alto de la época de Hammurabi, s. XVIII a. C.

Código de Hammurabi

El Código de Hammurabi está grabado sobre el basalto negro de este obelisco, de dos metros de altura y construido hacia el año 1780 a.C. La parte superior, en la imagen, representa a Hammurabi con Shamash, el dios del Sol. Shamash le ofrece a Hammurabi un báculo y un anillo que simbolizan el poder para administrar justicia. Antes del reinado de Hammurabi, Babilonia era sólo uno de los varios reinos en pugna que existían en Mesopotamia. Con la ayuda de un magnífico ejército, Hammurabi conquistó a diversas entidades políticas rivales y fundó una nación unificada.

Enciclopedia Encarta

Giraudon/Bridgeman Art Library, London/New York



Por supuesto, los críticos racionalistas aprovechan estos datos para sostener que fue Moisés quien imitó lo que se hacía en su tiempo. Pero en realidad era Dios el que se acomodaba a lo que conviene a un buen

[1] Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 260, nota 4.

gobierno. Y el pueblo podía comprobar que era el Dios de sus padres, porque en sus Mandamientos repetía lo que pide la ley natural, que Dios nunca había dejado de recordar a los hombres. Como señala Santo Tomás, "fue entonces cuando más convenía dar [la Ley] al pueblo, puesto que la ley natural comenzaba a oscurecerse por la exuberancia de los pecados" [1].

La Antigua Ley contenía preceptos morales, ceremoniales y judiciales, a los que se agregaban muchas otras indicaciones para favorecer su cumplimiento. Todos fueron dados por Dios a Moisés en el monte Sinaí, quien, junto con la historia de los primeros tiempos, los puso por escrito en los libros del Pentateuco. Esta Ley constituyó el alma viva del pueblo de Israel: "La historia de Israel está estrechamente ligada a los libros que los cristianos llamaron del *Antiguo Testamento* y los judíos helenizantes de los siglos inmediatos al nacimiento de N. S. Jesucristo llamaron simplemente los libros *(ta biblía)*. La relación entre el pueblo de Israel y el libro es, sin salirnos de los limites trazados por la visión propia del historiador, un misterio" [2].

Pero la ley escrita implica el riesgo del apego a la letra con olvido del espíritu, pecado propio del fariseísmo. Por eso San Pablo les recordará a los judíos que la Alianza de Dios con Israel ya había sido hecha antes de Moisés, fundada en la fe de Abraham, y sólo cuatro siglos después había venido la Ley. Y por lo mismo Jesucristo no escribiría la Nueva Ley con letras sobre piedra, sino con el Espíritu Santo directamente en los corazones [3]. De todas maneras, tengamos presente que Dios no desdeñó hacerse, por nuestro bien, minucioso legislador. Cuando luego Nuestro Señor no quiera ejercer su poder de legislador en el orden puramente temporal, no es porque no le importe – como algún teólogo llegará a pensar –, sino por la conveniencia de separar los órdenes eclesiástico y político. Al contrario, ¡cuánto querrá Jesucristo y la Iglesia que los reyes cristianos acomoden las leyes al Evangelio!

III. Jueces y profetas

Israel tenía a Dios por Rey, y durante mucho tiempo no tuvo reyes que hicieran sus veces, esto es, que fueran sus vicarios. Así como Dios eligió a Moisés para que sacara a su pueblo de Egipto, le diera la Ley y lo juzgara de acuerdo a ella, así también fue suscitando, según las nece-

---

[1] I-II, q. 98, a. 6.
[2] R. Calderón Bouchet, *La ciudad cristiana*, p. 13.
[3] Cf. I-II, q. 106, a. 1.

sidades de cada momento, diversos caudillos que ejecutaran sus mandatos. "Las pequeñas ciudades israelitas no conocieron el gobierno de los monarcas patriarcales común a los otros pueblos y sí una especie de consejo de ciudadanos reclutados entre los jefes de las familias más notables. La eficiencia política de este régimen municipal fue escasa y hubo necesidad de que Yahvé suscitara jefes con poderes carismáticos para que la unidad de Israel no desapareciera del todo. Estos jefes fueron los jueces, entre los que sobresalió Sansón, cuyo advenimiento al mundo tiene en la narración del hagiógrafo un introito milagroso que prepara el ánimo del creyente para hallarse frente a un poder sustentado totalmente por Dios" [1].

A Moisés le sigue Josué, cuya heroica conquista de la Tierra Prometida es relatada en el libro de su nombre. Y después de Josué vienen muchos otros, cuyas acciones se refieren en el libro de los Jueces. Los Jueces no tienen exclusivamente la función de juzgar al pueblo, sino principalmente de conducirlo en la guerra, o cumplir funciones requeridas por las circunstancias: "El gobierno de los Jueces era muy distinto del de los reyes. Aquél tenía siempre carácter *extraordinario* y se fundaba en un llamamiento directo de Dios; no era hereditario, ni se ejercía necesariamente sobre todas las tribus [no exigían tributos, ni reclutaban tropas; podía también suceder que ejerciesen *simultáneamente* el oficio de juez varias personas en distintas tribus]; carecía del aparato externo de la dignidad real y dejaba aparecer a Dios como verdadero Rey de Israel" [2]. Así se lo recuerda Gedeón a los judíos: "Las gentes de Israel dijeron a Gedeón: «Reina sobre nosotros tú, tu hijo y los hijos de tu hijo, pues nos has libertado de las manos de Madián». Respondióles Gedeón: «No reinaré yo sobre vosotros ni reinará tampoco mi hijo. Yahvé será vuestro rey»" [3].

Pero los instrumentos principales por medio de los cuales Dios gobernó a Israel fueron los profetas. En hebreo se usan tres términos para designar a los profetas. Dos de ellos pueden traducirse por «vidente», "un hombre cuyos ojos no están cerrados a las visiones divinas, que las ve, que lee la respuesta de Dios y la comunica a los otros" [4]; y el más usado es *nâbi'*, el «intérprete» de Dios: "Era entonces el vocero de Dios, no solamente un inspirado, que recibe una revelación de Dios, sino un representante oficial, encargado de hablar en el nombre y en el lugar de Dios, un orador, un predicador que le dice a los hombres lo que Dios

[1] R. Calderón Bouchet, *La ciudad cristiana*, p. 156-157.
[2] Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 359-360.
[3] Jue 8, 23.
[4] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 707.

quiere hacerles saber" [1]. Es lo que significa exactamente la palabra griega que usan los LXX, προφήτης (*propheta* en latín), "intérprete de un dios, aquel que transmite o explica la voluntad de los dioses" [2]. "En προφήτης, la preposición πρό no es una partícula de tiempo. Como en las palabras compuestas análogas, πρόβοσκος, vice-pastor, πρόβουλος, quien toma consejo para otro, πρόδικος, quien trata los asuntos de otro, προηγορεῖν, hablar en el lugar de otros, etc., y en latín, *proconsul, procurator, propraetor, propugnator*, etc., significa «en lugar de». El προφήτης, entonces, es aquel *qui pro alio loquitur*, y expresa así muy bien el sentido de *nâbi*" [3]. "El profeta manifiesta todas las voluntades de Dios, presentes y futuras. Es el vocero de Dios, el mediador de la revelación divina, el instrumento de Jehová, el intérprete humano del pensamiento divino, un orador divinamente inspirado" [4].

"Dado que los profetas eran, en Israel, los representantes de Dios, sus enviado directos, su intervención se manifestó en todos los dominios en los cuales Dios quería ejercer sus derechos sobre su pueblo elegido. Era eminentemente religiosa y moral; pero como el gobierno de Israel era teocrático, necesariamente se extendió a la política" [5]. Como sus actos tenían autoridad divina, estaban por encima de toda otra autoridad política o religiosa, ya fueran reyes o sacerdotes, pero fuera de los momentos en que Dios los movía, no necesariamente cumplían algún cargo u oficio habitual: "La profecía no estaba ligada institucio-

NOMS des PROPHÈTES.	DATES du DICTIONNAIRE.	DATES des CRITIQUES AVANCÉS.
Abdias. . . .	Vers 885	VIe ou Ve siècle.
Joel	837-801	Ve ou IVe siècle.
Jonas	Sous Jéroboam II.	Ve ou IVe siècle.
Amos	804-779	760-750
Osée.	789-706	750-735
Isaïe.	755-712	Ier, 740; IIe, vers 540; IIIe, Ve siècle.
Michée. . . .	Contemporain d'Isaïe.	740-701
Nahum . . .	Mil. du VIIe s. (668-666).	650, 624, 610.
Sophonie . .	Vers 665	630, 627, 625.
Habacuc. . .	645-630	607, 605-600.
Jérémie . . .	630-586	626-586
Baruch . . .	583	Ép. machabéenne.
Ézéchiel . . .	592-570	593-573
Daniel. . . .	538	168-167; 164-163
Aggée. . . .	520-516	520
Zacharie. . .	520	Ier, 520; IIe, 300
Malachie. . .	Après la 32e année d'Artaxerxès Longuemain.	440

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 708.
[2] Bailly, *Dict. grec français*, primer sentido.
[3] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 709. Santo Tomás toma «profeta» como significando «vidente» y sigue otra etimología, entendiendo «pro» como *procul* (lejano), de manera que el profeta sería el que dice las cosas lejanas, ya en el tiempo, ya en el espacio (II-II, q. 171, a. 1).
[4] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 710.
[5] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 717.

nalmente a nada, ni a una familia ni a una corporación, ni a una forma de vida. Dios toma su profeta donde quiere, y tanto así que suele obligarlo a hablar aun contra la voluntad humana de su portavoz. Jeremías se revela contra el yugo que le impone Yahvé haciéndole profetizar ruinas y miserias. Sufre el ridículo a que lo exponen sus predicciones calamitosas entre gente que todavía no siente en la carne las pruebas que le esperan, y pide a Dios que lo deje: «Y aunque me dije: No pensaré más en ello, no volveré a hablar en su nombre; es dentro de mí como un fuego abrasador, que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo soportar» [1]" [2].

"La función política [de los profetas] ha sido a menudo mal comprendida y mal juzgada, si no desvirtuada: se ha hecho de los profetas de Israel unos ambiciosos que quieren dominarlo todo, el trono y el altar; se los ha representado como unos tribunos y rebeldes. En realidad, han tenido simplemente el lugar que la constitución teocrática de su nación les asignaba, y han cumplido la misión que Dios les imponía. En la constitución mosaica, el profeta era, por voluntad de Dios, una suerte de moderador supremo, semejante a Moisés, un supervisor tanto de los reyes como de los sacerdotes" [3]. De hecho, el primero de todos ellos fue el mismo Moisés: "Sin hablar de Abraham, que ha sido llamado *nâbi'* [4] en el sentido amplio de la palabra, porque había recibido de Dios revelaciones y confidencias, Moisés es el primer y más grande profeta hebreo" [5]. A Moisés le sigue Josué: "Fuerte en las batallas fue Josué, hijo de Nun, sucesor de Moisés en la dignidad profética" [6].

Evidentemente, no hubo encargo más riesgoso que apostrofar a los poderosos en nombre de Dios, y es totalmente comprensible que los llamados al oficio profético quisieran escapar de Dios, como Jonás. De hecho, los que no recibieron el martirio, tuvieron siempre muchísimo que sufrir. "¡Ay de vosotros, que edificáis monumentos a los profetas, a quienes vuestros padres dieron muerte! ¡Vosotros mismos atestiguáis que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis! Por esto dice la Sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles, y ellos les matan y persiguen, para que sea pedida cuenta de la sangre de todos los profetas derramada desde el principio del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado

---

[1] Jer 20, 9.
[2] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 93.
[3] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 718.
[4] Gen 20, 7.
[5] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prophète», tomo V, col. 720.
[6] Eccli 46, 1.

entre el altar y el santuario; sí, os digo que le será pedida cuenta a esta generación" [1].

IV. El sacerdocio de Aarón

En la Ley dada a Moisés, Dios detallará también con minuciosidad el culto que le debería ser ofrecido, instituyendo un sacerdocio especial para ese oficio en la persona de Aarón y sus hijos. Además consagró al inmediato servicio divino toda la tribu de Levi, a la que pertenecían Moisés y Aarón [2]. Si consideramos, entonces, la relación del sacerdocio aarónico con el poder político, nos encontramos con una situación inédita, que podemos resumir en cuatro puntos: (*primero*) todo el pueblo de Israel tiene vocación sacerdotal; sin embargo (*segundo*), los jefes políticos no tienen funciones sacerdotales; contra lo que cabría esperar (*tercero*), el sacerdocio tiene una dignidad social inferior al rey; pero (*cuarto*) al sacerdocio se le exige una altísima dignidad moral.

Primero. Para medir el lugar y la importancia que tuvo el sacerdocio entre los israelitas hay que recordar que el entero pueblo de Dios había sido constituido en función de la religión. "El ordenamiento social de Israel nace instigado por motivaciones religiosas, y son éstas las que inspiran la vida familiar, económica y social del pueblo de Yahvé. Si esto así es, no basta decir que toda la vida social de Israel estaba penetrada por la religión, como no basta decir que una familia cristiana es una comunidad impregnada de religiosidad. Israel como pueblo es una institución religiosa, y desde la vocación de Abraham hasta la esperanza del Mesías son realidades de índole religiosa que forman la realidad total de Israel" [3]. Explícitamente predestinado por Dios para abrir la salvación a todas las naciones, Israel sabe que, en virtud de la Alianza, aún como pueblo tiene ya carácter sacerdotal, mediador entre Dios y los hombres: "Vosotros habéis visto lo que Yo he hecho a Egipto, y cómo os he llevado sobre las alas de águila y os he traído a mí. Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" [4]. Dentro de esta condición sacerdotal común de todo Israel, la tribu de Leví tendrá una especial dedicación a las cosas del culto, y los descendientes de Aarón recibirán una especialísima consagración para ofrecer los sacrificios.

[1] Lc 11, 48-51.
[2] Num 3, 45.
[3] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 111.
[4] Ex 19, 3-6.

Segundo. Otra diferencia que salta a la vista al comparar el sacerdocio en Israel con el sacerdocio en los otros pueblos, está en que en éstos siempre los reyes tienen como primera atribución la función sacerdotal, mientras que en Israel Dios las separó completamente, de manera que, ni aun cuando se instituyó la monarquía, nunca los reyes tuvieron, en cuanto tales, atribuciones sacerdotales. "En Egipto, los faraones eran los soberanos sacrificadores. Dios no quería que fuera así en Israel; mantuvo allí siempre muy formalmente la prerrogativa que había atribuido a la descendencia de Aarón... El rey Ozías, que tuvo la temeridad de imitar a Saúl e inmiscuirse en la función que no pertenecía sino a los sacerdotes, fue herido de Dios, siempre celoso de hacer respetar las prerrogativas de su sacerdocio [1]" [2]. Pudo ocurrir, como con los Macabeos, que los que eran de familia sacerdotal, tuvieran que hacerse cargo de la conducción política, pero la coincidencia de ambos oficios en las mismas personas era puramente accidental.

Esta gran diferencia tenía una explicación muy natural para los hijos de Abraham, porque en su pueblo el Rey era Dios mismo. Los demás pueblos pretendían tener un origen divino perdido en las lejanías del mito, y ese carácter divino permanecía en el rey. Pero Israel tenía una relación personal con el Dios vivo, que les hablaba y conducía por sí mismo. De allí que sus jefes políticos no tuvieran ese carácter divino que querían atribuirse los vecinos.

Tercero. La distinción de funciones nos sugiere comparar el sacerdocio en Israel con el sacerdocio de Cristo en su Iglesia. Si, como sostuvimos en la parte teórica, los deberes de religión constituyen la primera función del Estado, parece que la dignidad sacerdotal tendría que ser superior a la dignidad real, como ocurre en la Iglesia. Pero en Israel no era así. Aun cuando, a diferencia de los demás pueblos, el jefe político no tenía funciones sacerdotales, a semejanza de los demás pueblos, la realeza tenía dignidad superior al sacerdocio: "Los judíos admitían que sólo la dignidad real tenía la preeminencia sobre la dignidad del sumo sacerdote... Durante todo este período de la monarquía, el sumo pontífice quedó entonces casi siempre confinado en un papel relativamente secundario, por debajo del rey que presidía, a un lado de los profetas que hablaban en nombre de Dios y ejercían una influencia preponderante sobre el movimiento de ideas de la nación" [3]. Samuel, que consagra reyes a Saúl y luego a David, pertenece a la tribu sacerdotal de Leví,

---

[1] IV Reg 15, 5.
[2] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Prêtre», tomo V, col. 656.
[3] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Grand-Prêtre», tomo III, col. 299 y 301.

pero no desciende de Aarón, por lo que no es sacerdote. Si cumple esa función, que lo pone por encima de la dignidad real, no lo hace en cuanto levita, sino en cuanto profeta, esto es, en cuanto instrumento de Dios.

Santo Tomás explica la causa de esta anomalía: "Dado que el sacerdocio de los gentiles y todo su culto divino era para adquirir bienes temporales, que se ordenan al bien común de la sociedad, cuyo cuidado incumbe al rey, era natural que los sacerdotes de los gentiles estuviesen sujetos a los reyes [hasta en las mismas funciones sacerdotales]. Es más, como en la Antigua Ley los bienes que se prometían al pueblo religioso, a conceder no por los demonios sino por el verdadero Dios, eran terrenos, por eso se lee en la Antigua Ley que entonces los sacerdotes estaban sometidos a los reyes [en dignidad, pero no en las funciones estrictamente sacerdotales]. Pero en la Nueva Ley el sacerdocio es más alto, puesto que por él los hombres son conducidos a los bienes del cielo: de ahí que en la Ley de Cristo deban los reyes estar bajo la dirección de los sacerdotes [aunque no en lo estrictamente temporal]" [1]. Las naciones gentiles buscaban los bienes temporales como fin y deformaban la religión, subordinándola a los intereses políticos, cayendo así bajo el dominio de los demonios. Dios indujo a Israel a obedecerle con promesas de paz y prosperidad temporal, no como a fin sino como a medio en orden a Dios, como se hace con los niños, que son imperfectos [2]. Los reyes y sacerdotes de Israel esperaban al Mesías prometido, Sacerdote y Rey de un orden propiamente divino, "según el orden de Melquisedec", pero se quedaban en la esperanza de su triunfo temporal (que ciertamente había de darse *quodammodo*, como en la Cristiandad), sin ser todavía capaces de comprender que su realización plena sólo podría darse al final de los tiempos. Dado que sacerdotes y reyes procuraban el mismo bien temporal – observa Santo Tomás –, era normal que éstos tuvieran la preeminencia sobre aquellos.

Una clara señal de la condición de inferioridad del sacerdocio aarónico, si lo comparamos con el sacerdocio cristiano, está en que aquél no cumplía con la primera función de la autoridad, que es el magisterio de las cosas de Dios. Este oficio era cumplido por los profetas: "El ministerio de la enseñanza religiosa no fue confiado al sacerdocio levítico. La parte de verdades que Dios había querido revelar a su pueblo y la intimación de sus voluntades estaban contenidas en el Libro sagrado. Esta revelación debía bastar a los hebreos por largos siglos. Cuando Dios quiso decir algo más, envió a los profetas. Pero el sumo sacerdote per-

[1] De regimini principum, l. I, c. 15, n. 820 (traducción del P. Victorino Rodríguez).
[2] Cf. I-II, q. 99, a. 6.

maneció exclusivamente como el ministro de la casa de Dios, el prepósito de la exacta ejecución de las cosas santas, sin otro contacto con el pueblo más que el de recibir de sus manos las ofrendas y las víctimas de los sacrificios. Era así la figura, no de Jesucristo enseñando y buscando las almas para salvarlas, sino de Jesucristo rindiendo a su Padre los deberes de adoración, acción de gracias, súplica y expiación" [1].

Cuarto. Sin embargo, el sacerdocio era superior en la dignidad moral que se le exigía. La Alianza de Dios con su pueblo, sellada por la circuncisión con Abraham y por la Ley con Moisés, supone de parte de los hijos adoptados por Dios la búsqueda de la santidad: "Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de las gentes para que seáis míos" [2]. Pero la consagración de Aarón por el óleo sacerdotal, implica en él y en sus hijos una santidad eminente: "Elevó a Aarón haciéndole santo, semejante al hermano de Moisés, de la tribu de Leví; y estableció con él una alianza eterna y le dio el sacerdocio del pueblo... Le puso una diadema de oro sobre la tiara, con esta inscripción grabada: «Santidad», insignia de honor" [3]. La Ley les pedirá a todos reverenciar al sacerdote: "Serán santos para su Dios y no profanarán su nombre, pues son ellos los que ofrecen las combustiones de Yahvé, pan de su Dios, y han de ser santos... Por santo le tendrás, pues él ofrece el pan de tu Dios, y será santo para ti, porque santo soy yo, Yahvé, que lo santifico" [4].

V. Conclusión

Dios quiso ejercer personalmente la autoridad en Israel, constituyendo un régimen celosamente teocrático. Ejerció la función magisterial por medio de los profetas, sin delegar en ellos ningún magisterio de manera habitual, pues sólo hablaban en nombre de Dios en los momentos de inspiración. Ejerció la función de santificación por medio de los sacerdotes, quienes a su vez cumplían el deber de ofrecerle a Dios el culto de religión. Y ejerció la función de gobierno suscitando los jueces. Cuando luego consintió en instituir los reyes que le pedía su pueblo, no dejó de marcar la dependencia que debían tener de Él, pues siguió hablándoles por los profetas y los excluyó de los altísimos oficios del sacerdocio.

Evidentemente el régimen teocrático de Israel era una preparación y como grado intermedio para la teocracia de Jesucristo en la Iglesia. El

---

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Grand-Prêtre», tomo III, col. 300.
[2] Lev 20, 26.
[3] Ecclo 45, 7-14.
[4] Lev 21, 6-8.

Mesías prometido uniría en Él los oficios de Profeta, Sacerdote y Rey, sin dejar de ser Dios en Persona. Pero antes de establecer su Reino definitivo, más allá de la historia, gobernaría desde el cielo por medio de sus dos ministerios visibles, sacerdotal y regio, para el que ya había preparado los ánimos separando los oficios de sacerdote y rey. Aunque la completa revelación de que su Reino no era temporal sino eterno volvería a poner, como siempre lo había sido en todos los humanos reinos, la función sacerdotal, que mira a Dios, por encima de la regia, que mira a los hombres (según ya hemos dicho y según diremos).

D. Israel a la sombra de los Imperios

I. La monarquía, «como tienen todas las naciones»

El régimen de los Jueces se prolonga durante más de cuatro siglos, con lo que llegamos al año 1000 a. C. El profeta Samuel ya está anciano y sus hijos no han seguido el ejemplo de su piedad. Se reúnen entonces los Ancianos de Israel y le dicen a Samuel: "Tú eres ya viejo y tus hijos no siguen tus caminos; danos un rey para que nos juzgue, como tienen todos los pueblos" [1]. No están desconociendo la realeza de Dios, sólo quieren que Dios delegue su autoridad de modo habitual en un rey, que se haga responsable de interpretar, según su propia prudencia, lo que quiere Dios. Es más, la misma Ley había previsto la posibilidad de constituir un rey. "Los nómades no tenían reyes, sino solamente jefe de tribus o familias. Las poblaciones sedentarias, por el contrario, estaban ordinariamente gobernadas por reyes. Los antiguos patriarcas se habían encontrado a menudo en contacto con los reyes de los distritos que atravesaban, y los mismos hebreos habían vivido mucho tiempo en Egipto, bajo el régimen de los Faraones. No podían pensar en darse un rey inmediatamente después de su salida de la tierra de esclavitud. Pero el deseo de poner uno al frente de ellos no podía faltar de venirles un día, cuando se hubieran establecido en Canaán. Era entonces muy natural que Moisés previera esta eventualidad en su legislación, que es lo que hizo ["Cuando hayas entrado en la tierra que Yahvé, tu Dios, te dará y te hayas posesionado de ella, y establecido en ella tu morada, si te dices: «Voy a poner sobre mí un rey, como lo tienen todas las naciones

[1] 1 Rey 8, 5.

que me rodean», pondrás sobre ti al rey que Yahvé, tu Dios, elija"] [1]. Por otra parte, la idea de una monarquía israelita ya había sido evocada mucho antes, cuando Dios había predicho a Abraham que de Sara saldrían «reyes de pueblos» [2], cuando Jacob había hablado del «cetro» y del «bastón de mando» de Judá [3], y que Balaam había entrevisto que el cetro se elevaría en Israel [4]. En otro pasaje, el Deuteronomio [5] hace además mención del rey que el pueblo hebreo habrá puesto a su frente. No hay entonces ninguna seria razón para atribuir a una época contemporánea a los reyes lo que Moisés dice de la realeza futura. No impone esa institución, sino sólo prevé que llegará un tiempo en que, al ejemplo de los pueblos del entorno, los hebreos querrán tener un rey" [6].

Pero a Samuel no le agrada el pedido, como tampoco a Dios: "Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos" [7]. ¿Por qué? Porque evidentemente esta exigencia manifiesta una falta de fe, pues no confían en que Dios se manifieste suficientemente para satisfacer sus necesidades. Y hay también una cierta mundanidad, pues desean imitar los fastos de las coronas de las demás naciones, "como tienen todos los pueblos". Pero hay algo más, pues Samuel les advierte que las mismas glorias regias, que envidian en los demás, implican ciertos males de los que luego se lamentarán: "Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros: Cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas y los hará correr delante de su carro. De ellos hará jefes de mil, de ciento y de cincuenta; les hará labrar sus campos, recolectar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y el atelaje de sus carros. Tomará a vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares, y se los dará a sus servidores. Diezmará vuestras cosechas y vuestros vinos para sus eunucos y servidores. Cogerá vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores bueyes y asnos para emplearlos en sus obras. Diezmará vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis esclavos suyos. Entonces clamaréis a Yahvé, pero Yahvé no responderá, puesto que habéis pedido un rey»" [8].

Esta cierta contradicción de una monarquía querida y no querida por Dios, está implicada en la primera maldición de Dios a la mujer:

[1] Deut 17, 14-20.
[2] Gen 17, 16.
[3] Gen 49, 10.
[4] Num 25, 17.
[5] Deut 38, 36.
[6] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Roi», tomo V, col. 1115.
[7] 1 Rey 8, 7.
[8] 1 Rey 8, 11-19.

"Tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará" [1]. El varón es autoridad natural de la familia y la mujer buscará su protección, pero ese dominio será despótico por el egoísmo que se introdujo con el pecado original. Así pasará con todas las potestades humanas, que en la medida en que sean más fuertes, se volverán más tiránicas y más fácilmente se apartarán de los caminos de Dios. El rey es en sí mismo algo bueno y se hace necesario a los hombres, pero la general corrupción de los corazones lo vuelve malo, por lo que nos conviene el reinado inmediato de Dios [2].

Los hechos no tardan en confirmar el vaticinio de Samuel. El primer rey elegido por Dios es Saúl, quien a pesar de ser un buen hombre, se hace indigno de su unción [3]. Dios se elige entonces un rey según su Corazón, David, figura de Nuestro Señor. Pero ya el sucesor de David, su hijo Salomón, a pesar de haber sido bendecido por Dios con una sabiduría como ningún hombre había tenido, deja que las glorias de la

---

[1] Gen 3, 16.

[2] Los exégetas modernos tienen un extraño gusto por partir en pedazos los textos sagrados: "«Los libros de Samuel – escribe De Vaux – han conservado sobre la institución de la monarquía dos relatos paralelos, uno de los cuales es favorable y el otro contrario»" (R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 157). De Vaux considera como «primer relato» la unción de Saúl, donde Samuel destaca el carácter sagrado de la monarquía que establece Dios: "Yahvé te unge por príncipe de su heredad. Tú reinarás sobre el pueblo de Yahvé y le salvarás de la mano de los enemigos que le rodean" (1 Rey 10, 1), mientras que el «segundo relato» sería la respuesta que citamos al pedido de los Ancianos (1 Rey 8). No son dos relatos contradictorios de lo mismo, sino el único relato de una realidad con contradicciones, pues la monarquía que Dios concede es buena en sí misma, pero mala en nuestras manos.

[3] Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 415-416: "Saúl es un ejemplo espantoso del poder siniestro de una pasión desenfrenada [*desatada por la posesión de la potestad real*], que arrastra a la víctima al abismo del pecado y de la ruina. Saúl tenía muchas cualidades: era humilde, noble, valiente, magnánimo; por eso fue escogido por Dios para rey de su pueblo y dotado de extraordinarios dones. Mas, una vez en las alturas, no sabe conservarse humilde. Desobedece repetidas veces las órdenes divinas y el Espíritu del Señor se retira de él. Lejos de volverse a Dios, se deja llevar de su melancolía. Nace luego la envidia, y esta pasión, no combatida, se manifiesta en arrebatos de furor, luego en odio mortal y finalmente en irreconciliable enemistad, que no se deja vencer por la magnanimidad de David, ni por los avisos de la conciencia. Llevado de un furor loco, mata a los sacerdotes del Señor; va de nuevo en busca de David para matarle, y por fin, en el momento de apuro, acude a Dios. Abandonado del cielo, entrégase a las quimeras y mentiras paganas, y a pesar de que la voz divina habla por última vez a su corazón empedernido, no se mueve a penitencia, sino va al combate sin contar con Dios, y camina a su ruina con fría indiferencia; por fin, atenta contra su propia vida. «Murió, pues, Saúl por sus iniquidades: por haber traspasado el mandamiento que el Señor le había ordenado, y no haberlo guardado; y además, por haber consultado a la pitonisa, y por no haber esperado en el Señor; por lo que el Señor le quitó la vida, y trasladó su reino a David, hijo de Isaí» (1 Par 10, 13-14)".

realeza terminen corrompiendo su espíritu y agobiando al pueblo. Cuando sube al trono Roboam, hijo de Salomón, lleno de imprudencia y de soberbia, el reino se divide en dos [1]. Cuarenta años reinó Saúl, cuarenta David y cuarenta Salomón. Bajo el reinado inmediato de Dios el pueblo de Israel permaneció unido más de cuatro siglos; bajo los reyes apenas pasó el siglo.

II. La noche de los destierros

La fidelidad de David trajo la gloriosa paz de Salomón, y la infidelidad de Salomón acarreó la ruinosa división de Roboam. Se separa el reino de Israel (al norte) del reino de Judá (al sur), con capital en Jerusalén. Jeroboam, primer rey de Israel, por temor de que el culto en el templo de Jerusalén inclinara su pueblo a volver a la casa de David, fabricó dos becerros de oro y dijo a su pueblo: "Basta ya de subir a Jerusalén. Éste es tu dios, Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto" [2]. La inmediata apostasía del reino de Israel hará que Dios lo abandone más pronto: dos siglos después el rey Oseas (distinto del profeta homónimo) es llevado a un cautiverio, con todo su pueblo, del que no habrá regreso. El reino de Judá, donde se conserva con altibajos la religión, se sostiene cien años más, pero hacia el año 600 a. C. Jerusalén es destruida y el pueblo llevado en cautiverio a Babilonia. Sólo un resto volverá setenta años después, cuando Ciro conquiste el imperio babilónico.

"Como se hace evidente al repasar las historias del Antiguo Testamento, el estado común del pueblo bajo la ley fue siempre de prosperidad mientras observaban la ley; pero en cuanto se apartaban de los preceptos de la ley, caían en muchas adversidades" [3]. Este es el principio y fundamento de toda política, que si valía bajo la Ley mosaica, mucho más vale bajo la Ley evangélica. Pero la justicia divina está embebida de misericordia, de manera que todas estas calamidades tan merecidas por el pueblo judío, entraban de lleno en los planes de la Redención. Por una parte, esta terrible noche del destierro purificó la fe, la religión y la moral del pueblo elegido:

La fe. Este pueblo de fe tan endeble, que con tanta facilidad era inducido por sus jefes a la apostasía, es conquistado por un nuevo imperio de un esplendor hasta entonces desconocido. "Babilonia era una ciudad magnífica, en la que todo cantaba la gloria de los grandes dioses cal-

[1] III Rey 12.
[2] III Rey 12, 28.
[3] I-II, q. 99, a. 6 ad 3.

deos, Bel, Nabo, Istar, y de su orgulloso servidor, Nabucodonosor. ¡Qué tentación la de adorar esos dioses, que a los ojos del vulgo idólatra poseían más poder que Jehová, puesto que habían conseguido a los caldeos la victoria sobre el pueblo de Jehová! Cuando Nabucodonosor ordenó rendir homenajes supremos al dios nacional de Babilonia, «todos los pueblos, tribus y lenguas» se plegaron a su capricho, y a los que se negaban a tal acto de idolatría les esperaba la muerte [1]. Contentarse con adorar a Jehová constituía entonces un acto de rebelión contra el príncipe, un atentado contra los dioses protectores de Babilonia. De allí venía, para los judíos, la inclinación a creer que Jehová los había verdaderamente abandonado, que le había faltado con ellos poder o bondad, que en todo caso podían asociar a su culto el de los dioses de Babilonia, que eran llevados en triunfo a través de la ciudad, en medio de un pueblo delirante, y que sabían tan bien conseguirles victoria, gloria y riquezas a sus adoradores" [2]. Pero Dios va a sostener – y, al sostener en tanta exigencia, purificar – la fe de su pueblo por medio de la poderosa predicación, operación y ejemplo de los profetas. "Habiendo visto cómo Jehová hacía que todo ocurriera según sus predicciones, tanto los castigos como la liberación, cómo había derribado los dioses de la poderosa nación caldea y entregado Babilonia a Ciro, los judíos aprendieron a poner mucho más toda su confianza en Él, y a esperar otra liberación más maravillosa, la que obraría el Mesías" [3].

La religión. "El castigo infligido a la nación hace un corte, y nunca más se entregará toda entera a la idolatría. Sin duda, hubo todavía defecciones en este sentido en la época de los Macabeos, pero nunca fueron generales y despertaron siempre vivas protestas por parte de los judíos fieles" [4].

La moral. "Después de todo ese tiempo pasado sin templo y sin culto exterior, los exiliados comenzaron a comprender mejor que la ley ritual importaba mucho menos que la ley moral, y que lo esencial era amar a Dios y obedecerle. Esta noción desgraciadamente fue alterada más adelante por los fariseos" [5].

El pueblo de Israel recuperó también la unidad política: "La comunidad de desgracias contribuyó a reunir a los sobrevivientes de los dos reinos de Judá y de Israel. Desde entonces no constituyeron más que un

---

[1] Dan 3, 7-21.
[2] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 236.
[3] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 238.
[4] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 238.
[5] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 238.

único pueblo, sea en Palestina, sean en los países donde permanecieron" [1]. Pero otro aspecto que tuvo su importancia en los planes de la Providencia, fue el contacto y la influencia de Israel en los grandes imperios de la línea marcada por la profecía de Daniel. "El pueblo de Israel no es cualquier pueblo. A pesar de su pequeñez supo insertarse en la sinfonía de la historia universal con presencia en absoluta desproporción con su tamaño, y esto no solamente por la solidez de su temperamento, sino porque fue el vehículo de una misión religiosa que Dios dirigió a los hombres" [2]. Las maravillas que Dios había obrado en ellos causó admiración a sus contemporáneos; la altura de su pensamiento religioso no dejó de influir en esos imperios ávidos de progreso cultural; y los mismos grupos de judíos dispersos por las naciones gentiles – pues fueron los menos lo que volvieron a Palestina – servirían luego a la difusión del Evangelio [3].

III. Los Macabeos, a la sombra de Alejandro

"Israel había conocido un largo período de paz bajo la dominación persa que lo dejó en el riesgo político de una módica autonomía presidida por el Sumo Sacerdote y un senado de notables que lo asesoraba en sus funciones. La conquista de Alejandro produjo la lógica conmoción que sacudió también a los otros pueblos del cercano oriente. Las miradas de los israelitas se volvieron con estupor hacia la maravillosa imagen del joven conquistador heleno" [4]. "Alejandro de Macedonia – comienza narrando el primer libro de los Macabeos –, hijo de Filipo, partió del país de los Queteos, derrotó a Darío, rey de los persas y los medos, y reinó en su lugar, empezando por la Hélade. Suscitó muchas guerras, se apoderó de plazas fuertes y dio muerte a reyes de la tierra. Avanzó hasta los confines del mundo y se hizo con el botín de multitud de pueblos. La tierra enmudeció ante él y su corazón se ensoberbeció y se llenó de orgullo" [5].

---

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 238.

[2] R. Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 259-260.

[3] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Captivité», tomo II, col. 238: "El cautiverio fue un muy gran beneficio para los pueblos establecidos a los bordes del Tigris y del Éufrates. Los judíos sembraron entre ellos las verdades religiosas de las que eran depositarios, y prepararon así las vías del Evangelio".

[4] R. Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 254.

[5] Cf. Schuster-Holzammer, *Historia Bíblica*, tomo I, p. 616, nota 7: "Cuenta Josefo (*Ant.* II, 8, 3-5) que Alejandro Magno, durante el sitio de Tiro, se dirigió al sumo sacerdote Jaddua exigiendo que le reconociese como a Señor y le enviase tropas y toda clase de apoyo contra los persas. Como se hubiese disculpado el sumo sacerdote con el juramento

Como diremos al tratar de los imperios de la visión de Daniel, los judíos ya habían visto en Ciro una figura del Cristo de Dios, no sólo porque los liberó, sino por la universalidad política y cultural de su imperio. El leopardo macedónico marcaría todavía más el espíritu y la vida de Israel: "Las conquistas de Alejandro tuvieron una importancia capital sobre los destinos de la nación judía. Hay pocos hombres que hayan hecho tanto como Alejandro para la transformación de los pueblos, y se puede decir del mundo. A partir de esa época, los judíos dependieron de sus sucesores, los Lágidas o los Seléucidas, lo que desató los grandes acontecimientos políticos y religiosos narrados en los dos libros de los Macabeos; más tarde fueron sometidos a los romanos, herederos de los macedonios, hasta la ruina de su nacionalidad. Muchos otros pueblos compartieron la misma suerte. Pero lo que fue mucho más grave que estas consecuencias políticas, fue el movimiento de ideas que creó la conquista macedónica, movimiento de importancia, que comenzó a preparar por permisión y voluntad divina, el advenimiento del cristianismo" [1].

Desde el punto de vista político, era inevitable que los judíos comenzaran a soñar con un Mesías que superara la acción de Alejandro, tanto por ánimo de imitación como por revanchismo. Desde el punto de vista cultural, la difusión del helenismo provocó una tensión y fracción dentro del pueblo hebreo, pues su innegable universalidad atraía los espíritus más cultivados, que se volvían helenizantes, y causaba rechazo en los más devotos, por los elementos paganos que vehiculaba [2]. Desde

---

que tenía prestado al rey de los persas, irritóse Alejandro sobremanera y amenazó con tomar venganza. Destruidas las ciudades de Tiro y Gaza, dirigíase a Jerusalén, cuando le salió al encuentro con toda solemnidad el sumo sacerdote, vestido con sus ornamentos pontificales, rodeado de los sacerdotes con sus vestiduras sagradas y de numerosos judíos vestidos de blanco. Acordóse entonces Alejandro de un sueño que tuviera antaño, en el cual se le había aparecido una figura semejante que le vaticinó la victoria sobre los persas. Alargó la mano al sumo sacerdote, entró en la ciudad y ofreció sacrificios en el Templo. Y como le mostrasen las profecías de Daniel que a él se referían, alegróse mucho y concedió a los judíos exención de tributos todos los años sabáticos, y les permitió vivir según las propias leyes en todas partes, aun en su ejército, con lo que muchos se alistaron en sus filas. – Este relato apenas ofrece garantía histórica en todos sus pormenores, y no ha sido confirmado por otras fuentes; pero seguramente encierra un núcleo histórico y no es intrínsecamente increíble".

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Alexandre le Grand», tomo I, col. 348.

[2] Cf. R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 169-170: "Los judíos de la diáspora, sin ceder en la integridad de su fe, fueron más capaces de sostener un diálogo fecundo con la cultura helénica y se abrieron a un intercambio espiritual que les permitió ensanchar su visión de la realidad y ganar para Israel muchas adhesiones del mundo gentil. En este medio es donde el cristianismo va a hallar sus mejores adeptos, pues tenía una actitud menos hostil frente al extranjero y una disposición intelectual más apta para comprender el mensaje ecuménico del Evangelio".

el punto de vista religioso, como veremos mejor más adelante, las necesidades de unificación política provocaban un movimiento de indiferentismo ecumenicista, en el que los pueblos debían rendirse junto con sus dioses para integrar el imperio. El movimiento de universalismo político-cultural desatado por Ciro, extendido por Alejandro y completado por los romanos, estaba a la búsqueda de una Religión verdaderamente universal: "[El] encuentro [del Israel de los Macabeos] con los griegos en el seno de la monarquía Siria, a pesar del carácter puramente episódico que adquieren los acontecimientos cuando son protagonizados por hombres de carne y huesos, no puede ser reducido a una mera disputa económica, ni siquiera a pujas de naturaleza política. Allí *se pusieron en contacto la universalidad del mensaje religioso, con la universalidad espiritual de la tradición cultural griega,* y aunque los hombres comprometidos en esta batalla no hayan tenido clara conciencia de la magnitud de sus compromisos, éstos sellaron el porvenir de la historia con una impronta que nada podría borrar" [1].

[1] R. Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 260 (cursivas nuestras).

Capítulo 2

La universalidad de la inteligencia griega

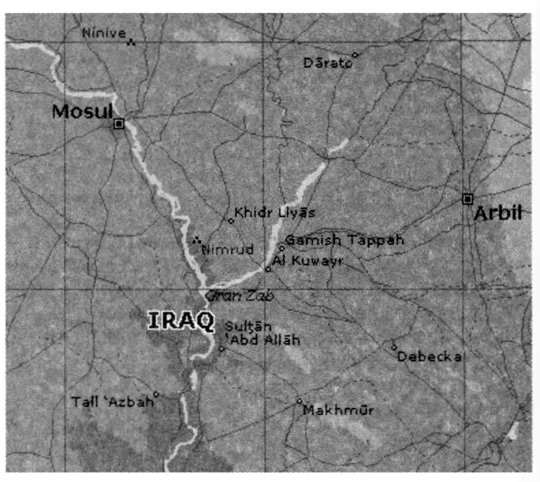
Noé fue un varón de altísima santidad, el último de aquella primera generación de hombres enormes, anterior al Diluvio [1], testigo sufriente de la corrupción final del imperio de Caín y figura del Nuevo Adán, siendo nuevo principio de una humanidad renovada por las aguas.

No es de extrañar, entonces, que tuviera especiales luces proféticas acerca del destino de los hombres, manifestadas con ocasión del pecado de Cam: "Cuando despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, dijo: «¡Maldito sea Canaán! ¡Siervo de siervos sea para sus hermanos!» Y después dijo: «¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet; habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo suyo!»" [2].

---

[1] Es el último que vive más de 900 años. Ya sus hijos y nietos no pasan de 500.
[2] Gen 9, 24-27.

La maldición no recae directamente sobre Cam, quien había sido bendecido por Dios como hijo de Noé [1], sino sobre la descendencia de Cam, representada por su hijo Canaán, quien seguramente había participado también en su pecado. La descendencia de Cam caería perpetuamente bajo el dominio servil de la descendencia de sus dos hermanos. Cam tiene cuatro hijos: Chus, del que descienden los etíopes, que ocuparían el alto Nilo (centro-este de África) y la India; Mesraim, del que descienden los egipcios; Phuth, del que descienden los libios; y Canaán, del que descienden los primeros habitantes de Palestina. Entre los hijos de Chus está Nemrod, "robusto cazador ante el Señor" [2], cazador de hombres y pueblos, cuyo nombre significa «rebelión» («rebelémonos»), quien, como la descendencia de Caín, conformará un reino con pretensiones de imperio, cuya primera fundación fue Babilonia, a la que siguieron muchas otras, como Nínive. Probablemente haya sido él quien dirigió la construcción de la Torre de Babel, pues aun pueden verse los restos de una enorme montaña de ladrillos que actualmente se conoce como Nimrud, no muy lejos de las ruinas de Nínive. El primer imperio camita no duraría mucho, siendo pronto conquistado por pueblos semitas.



A. Filosofía y religión entre los griegos

I. La bendición de Jafet

Sem recibe al mismo Dios como bendición, pues Noé llama al Señor «Dios de Sem», con lo que queda claro que de su linaje nacería aquel en

[1] Cf. Gen 9, 1.
[2] Gen 10, 9.

quien se cumpliría la promesa hecha a los Primeros Padres. En el c. 11 del Génesis, después del relato de la Torre de Babel, se detallan las generaciones de Sem hasta Abraham.

Jafet recibe una misteriosa segunda bendición: «Haga Dios dilatado a Jafet y habite en las tiendas de Sem». Ya el nombre mismo «Jafet» significa «el que se extiende lejos», por lo que la bendición supone una reafirmación de su nombre. La dilatación de Jafet es en el espacio, pues sus hijos serían los que más se extiendan en el mundo; también en el tiempo, lo que supone la segunda parte de la bendición; y hay que entenderla además en el aspecto espiritual y cultural:

- *En el espacio*. Jafet tuvo siete hijos. De *Gomer* vienen los celtas, de *Magog* las razas germano-eslavas, de *Madai* los medas, de *Javán* los jonios y helenos en general, de *Tubal* los habitantes del sur del Cáucaso, de *Mosoc* los muski (de donde viene Moscú) que habitaban entre el mar del Norte y el mar Caspio, y de *Tiras* los tracios. "De éstos – dice el Génesis (10, 5) – se poblaron las islas de las gentes en sus tierras, según sus lenguas, familias y naciones". Por islas se entiende el Mediterráneo, en especial el archipiélago griego.
- *En el tiempo*. Jafet había de habitar en las tiendas de Sem, con lo que se profetiza la conversión de las naciones gentiles, que entrarían en *las tiendas de Sem*, esto es, en la Iglesia, aun antes que el mismo pueblo de la promesa, y allí permanecería hasta el final de los tiempos, cuando vuelva Israel a su fidelidad.
- *En el espíritu*. Hay que ver también en la bendición de Jafet una cierta preservación de la completa corrupción que sufrió la descendencia de Cam, conservando en mayor medida al menos el orden natural, por ciertas gracias actuales de orden espiritual y cultural. Uno de los siete hijos de Jafet fue Javán, Ἰάων o Ἴων en griego, de quien desciende el pueblo de los *iavones* o *iones*, es decir, los jonios y helenos en general.

Los jonios fueron de los primeros habitantes de la Antigua Grecia, creadores de la cultura micénica hacia el año 2.000 a. C., quienes, siendo desplazados en el s. XII a. C. por la invasión dórica, emigraron a las costas e islas adyacentes del Asia Menor, fundando las ciudades de Mileto, Éfeso, Samos y otras en lo que luego se llamaría la Jonia, donde nacería la filosofía con Tales de Mileto. Si Cam se hunde en las tinieblas de la ignorancia y Sem conserva la luz de la fe, Jafet se salva de la completa corrupción al ser dilatado en el uso de la razón. Y esta bendición segunda de Noé tendrá su importancia en la preparación del Reino de Dios.

II. La filosofía a la redención de la religión

Como dice claramente el Génesis, los pueblos fueron perdiendo el conocimiento del verdadero Dios y la tradición de sus revelaciones y promesas, deformando poco a poco la religión, esto es, su relación con lo divino. Por todas partes la verdad religiosa se confundió y mezcló en la imaginación de los hombres, volviéndose leyenda y mito, y a los pocos que no se les oscureció completamente el espíritu, no les quedó otro remedio que intentar purificarla con las luces de la razón. Pero no siempre lo llevaron a cabo con clara conciencia de lo que hacían: "Para todos los pueblos colocados al borde de las tinieblas, privados de la enseñanza divina de la verdad, no había otro recurso, cuando las religiones más o menos corrompidas, separadas de la tradición primitiva, llegaron a ser impotentes para satisfacer las necesidades del alma y de la sociedad, que la sabiduría que proporciona la razón humana; sabiduría que en las civilizaciones de que acabamos de hablar [hindú y china], lejos de distinguirse de la religión, se alzaba con los dominios de ésta, y pretendía poseer medios para llevar los hombres a su último fin" [1].

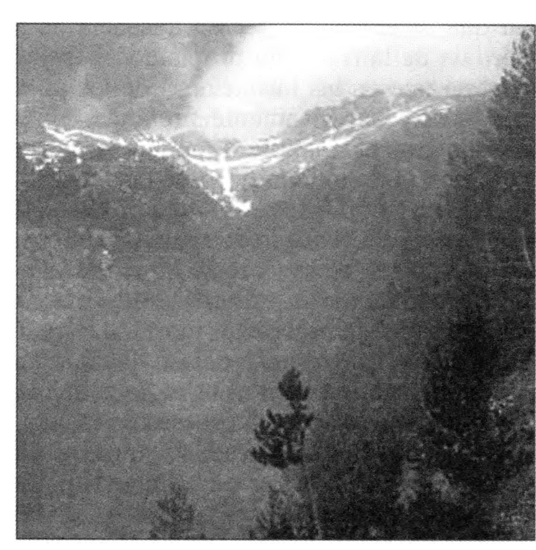
Este proceso, que se dio un poco por todas partes, se dio del mejor modo entre los griegos, que brillaron especialmente por la lucidez de su inteligencia: "Grecia es el único pueblo del mundo antiguo donde la sabiduría humana haya encontrado su camino y donde, por efecto de un feliz equilibrio de las facultades del alma, y de un largo esfuerzo por conquistar la medida y la disciplina del espíritu, la razón humana haya llegado a la edad de la fuerza y de la madurez. De modo que el pequeño pueblo griego parece por este motivo, entre los grandes imperios de Oriente, como un hombre entre gigantes aniñados; y se puede decir de él que es a la razón y al verbo del hombre, lo que el pueblo judío es a la revelación y a la palabra de Dios. Sólo en Grecia llega la filosofía a poseer existencia autónoma, distinguiéndose explícitamente de la religión. Así, al menos en la época más pura y más gloriosa del espíritu helénico, ella misma reconoció sus límites y se asignó un campo de actividades limitado – investigación científica de las verdades puramente racionales –, mientras que la religión griega, muy degradada ya en tiempo de Homero, cada día resultaba más incapaz de satisfacer las necesidades de la inteligencia y se corrompía más y más" [2].

Como explica Calderón Bouchet al hablar de la religión de los griegos, éstos no tuvieron "una clase sacerdotal dedicada al culto de los

---

[1] J. Maritain, *Introducción a la Filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires 1985, p. 29.
[2] J. Maritain, *Introducción a la Filosofía*, Club de Lectores, Buenos Aires 1985, p. 31.

dioses y al mantenimiento de una tradición religiosa limpia de superfetaciones espurias" [1], por lo que el proceso de intento de redención de la religión por la filosofía, que los historiadores de cuño hegeliano entienden como *paso del mito al logos*, se dio de manera más marcada entre los griegos. En ese proceso se pueden distinguir tres épocas: arcaica, olímpica y filosófica, o más bien teológica. "Vista en la perspectiva de un proceso de esclarecimiento racional, la religión griega aparece dividida en tres etapas: La época de formación de la Hélade con un fondo confuso de tradiciones que se trenzan sobre el cañamazo del culto doméstico; la época clásica de los olímpicos con las figuras dominantes de Zeus y Apolo aparece como un intento de introducir la luz en las tinieblas de los viejos ritos sangrientos, llevado a cabo por la aristocracia y su nuevo concepto de la justicia; y por último el movimiento filosófico racionalista con sus dos aspectos: el de la sofística, revolucionaria y descreída, y el de la teología, que desde Tales hasta Aristóteles trata de iluminar racionalmente el trasfondo divino de la realidad en un esfuerzo intelectual sin precedentes en la historia de la civilización" [2].



Monte Olimpo, Grecia
Espectacular imagen del Olimpo, montaña que, con sus 2.917 m de altitud, es la máxima elevación de Grecia. Está situada en la frontera entre las regiones de Tesalia y Macedonia, cerca del mar Egeo. En la antigua mitología griega se creía que era el hogar de los dioses. El entorno natural que rodea la montaña quedó protegido mediante la creación en 1938 de un parque nacional que lleva su nombre.

La *época arcaica* se caracteriza por la creencia en un Dios único, el Celeste, irrepresentable por imágenes, Creador de todas las cosas y Padre de los hombres, sobre lo que se agrega el culto a los muertos y, también, el culto a ciertos espíritus

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, cap. II: «La religión de los griegos», p. 43.
[2] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 48.

ligados a la naturaleza. Es claro que se trata de una religión que guarda todavía un resto de la Tradición verdadera recibida de Noé.

El Olimpo, que dio nombre a los dioses que caracterizan la *segunda época* de la religión griega, es un monte al norte de Grecia, y señala el predominio de los pueblos nórdicos que invadieron la península. Hay una pérdida del conocimiento de Dios como ser personal, Creador y Providente, Padre de los hombres. En la religión olímpica, tanto hombres como dioses son regidos por la Moira, el destino, que "aparece más como un ordenamiento, una ley que rige el cosmos y somete a su yugo a todo lo que vive. Es un concepto racional concebido en forma plástica, como un «eidos» regulador de lo que se mueve. El Zeus homérico sostiene un cetro precario en su manos demasiado blandas para la altura en que se encuentra" [1]. "En ausencia de una clase sacerdotal y en la pérdida de la tradición propiamente dicha, la religión griega no podía conservarse en las invenciones de los poetas que trataban su material con manos excesivamente profanas. Los ritos fueron los únicos que conservaron el viejo patrimonio, y en su cumplimiento estricto aparecía comprometido todo lo que quedaba de religioso en el alma de los helenos. En general estos ritos tenían una estructura muy particular cuyo secreto era el privilegio de algunas familias que retenían, con respecto a él, una suerte de sacerdocio hereditario" [2]. "La permanente referencia de la conducta a un orden sagrado inscribía la acción humana en un ámbito de responsabilidad moral, que pese a la ausencia de verdadera interioridad religiosa, no dejaba de tener un repercusión saludable. Esta unión del rito con exigencias morales se fue perdiendo con el transcurso del tiempo y el continuo proceso de racionalización a que se vio sometida la religión. Este proceso, al tiempo que libraba el alma del peso de la autoridad sacral de las tradiciones rituales, le abría el camino de una concepción más personal y subjetiva de las relaciones del hombre con los dioses. Esta conquista de la dimensión interior de la vida religiosa va a ser el resultado positivo de la socrática" [3].

Dios se les perdió a los griegos en el entresijo de los ritos, y no les quedó otro remedio que buscarlo con las luces de su esclarecido espíritu, característica de la *tercera época* de la religión griega. Pero para comprenderla como tal tenemos que superar el *síndrome naturalista*

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 58.

[2] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 60.

[3] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 61.

que afecta a nuestros intelectuales católicos, por el que tienden a separar filosofía de religión. Las *Historias de la Filosofía* proponen el surgimiento del pensamiento filosófico griego como algo nuevo y distinto de toda preocupación religiosa, como un movimiento, diríamos, de carácter laico. Calderón Bouchet señala este error de perspectiva: "¿Es posible sostener con Gilson que la creencia vívida en los dioses no tenía, en los primero filósofos, nada que ver con los principios hallados en sus indagaciones teóricas? La afirmación de Gilson es rotunda. El fundamento de su afirmación: distinción entre un dios y un principio, no puede ser más claro y convincente. Pero para que la argumentación se sostenga, habría que probar que el viejo politeísmo de los poetas conservaba entre los creyentes su antiguo esplendor. Y esto resulta un poco difícil si es verdad todo lo que venimos diciendo acerca del proceso evolutivo de la religión helénica" [1].

Tales encontró el principio de todo en el agua, lo que recuerda el mito de «okeanos» de la concepción homérica, y si bien "su «arjé», el agua, no es un dios en el sentido personal del término, pero es algo divino, y por ende vivo, que está en el origen de todo lo que es y se mueve. Esta agua tiene algo de trascendental y metafísico que anticipa de algún modo la pregunta sobre el «onton on» en que culmina el esfuerzo especulativo griego" [2]. El «apeiron» de Anaximandro está más allá de todas las cosas, y no sólo es principio de las mismas sino también fin. "La idea de un ser sin comienzo ni fin, y que es él mismo comienzo y fin, tiene que tener una conexión inevitable con la idea de Dios. ¿Anaximandro fue consciente de esta asociación? Jaeger cree poder extraer una opinión favorable del carácter que Anaximandro dio a su principio en razón de los predicados que usó para calificarlo. [...] En cuanto al aspecto religioso cree Jaeger que no tenemos derecho a pensar que el Dios de Anaximandro no sea un Dios a quien se pueda rogar, o que esta especulación, pese a su carácter físico, no sea verdadera religión" [3]. Parménides es quien descubre el Ente, centro de reflexión de la más alta especulación griega, y si bien su encuentro no es el resultado de una experiencia religiosa, sino metafísica, no deja de tener consecuencias religiosas: "¿Es lo Ente [de Parménides] igual a Dios? Jaeger opina que sí, y para él los atributos que predica de lo Ente constituyen los fundamentos de una

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 74.

[2] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 75.

[3] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 76-77.

teología negativa" [1]. "¿En qué sentido esta especulación metafísica, la más profunda en opinión de Heidegger, de la Filosofía occidental, ha contribuido a la racionalización de la religión helénica y a la creación de una teología especulativa? La respuesta a esta pregunta está en la influencia que Parménides ejerció sobre Platón y Aristóteles, y aunque ambos filósofos desviaron el pensamiento metafísico hacia una concepción del ente más lógica y formalizada, la huella dejada por el pensador de Elea es enorme y queda ligada para siempre a la constitución de una teología negativa, aunque ése no hubiera sido su propósito" [2].

Claro que, como la religión está tan íntimamente asociada con la política, un filósofo no puede meterse a redimirla sin correr graves riesgos, como la ejecución de Sócrates lo demostró. Esto pasó siempre y siempre pasará. Lo sufrieron los griegos, lo sufrieron los cristianos y se sufre ahora, cuando el científico al que se le ocurre negar el mito del evolucionismo y abrir en la ciencia una perspectiva metafísica, termina vendiendo golosinas en el subte.

B. La República imposible de Platón [3]

A nosotros no nos interesa exponer el aspecto religioso de la filosofía de los dos grandes griegos, Platón y Aristóteles, sino un aspecto muy particular de ese asunto amplísimo: la relación entre lo religioso y lo político.

I. El insoluble dilema del orden político

Llevado por su espíritu superior, Platón se interesó especialmente en la política. Prontas decepciones lo persuadieron que la rectificación del orden político sólo podía intentarse desde la filosofía, pero sus ensayos en la educación de los gobernantes le hicieron descubrir un obstáculo insuperable: la radical injusticia del corazón de los hombres. Espíritu elevadísimo pero capaz, como el águila, de registrar desde su altura los más pequeños detalles de la vida del hombre en la tierra, nadie estaba en

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 81.

[2] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 83.

[3] Hemos desarrollado este punto en nuestro artículo: «El gobierno de los filósofos», publicado en *A la luz de un ágape cordial*, ed. SS&CC 2007, p. 101 a 132.

mejores condiciones que Platón para tratar de política verdadera. Pues bien, el carácter evidentemente irrealizable que adquiere la Ciudad Justa diseñada en su diálogo sobre la república, son un eco anticipado de las palabras de Jesucristo, Nuestro Señor: "Sin mí, nada podéis hacer" [1].

El dilema en el que Platón queda encerrado arranca de la grandeza que descubre en la finalidad del Estado y la miseria que halla en el ser humano. La única solución que encuentra, consiste en formar al hombre, especialmente a aquellos que deben regir a los demás, por medio de una educación que penetre en el interior de su alma. Sin regentes educados para la sublime tarea del gobierno, no es posible constituir una ciudad justa; pero – y aquí su dilema – sin una sociedad justa es imposible llevar a cabo la no menos sublime tarea de la educación. Ahora bien, Platón no estaba errado en ninguna de estas cuatro cosas: grandeza del fin y miseria del hombre, necesidad de la educación para la sociedad y de la sociedad para la educación. Por lo tanto, en el dilema platónico estamos ciertamente todos los hombres atrapados, y no es otro que aquel en el que nos ponen las heridas del pecado.

El primer principio del que hace arrancar todo es, en sí mismo, evidente e indiscutible: la sociedad debe organizarse y dirigirse en orden al Bien. Pero para las cabezas modernas es el más difícil de entender, pues de él se sigue con inmediata necesidad la tesis platónica fundamental del gobierno de los filósofos, y ésta parece hoy extraña y hasta ridícula. Pero dejemos que Platón la defienda, y que él mismo señale las principales aporías que se siguen de ella. Creemos que esta es la apologética más eficaz acerca de las heridas del pecado original.

II. Dos ciudades

En «La República», el diálogo se abre sobre la ancianidad y la riqueza para desembocar rápidamente en el problema de la justicia. Definirla se hace tan arduo que Sócrates – voz de Platón – propone considerar cómo se da la justicia en la ciudad, para luego descubrirla en el hombre, puesto que aquella es una imagen amplificada de éste. Primero presenta una ciudad simple y sana, fácilmente organizada para procurarse sólo lo necesario; mas luego señala cómo se complica, se agranda y hasta se enferma con el deseo de lo superfluo [2]. Allí es donde aparece la injusticia, provocando las guerras y haciendo necesario sostener un ejército.

---

[1] Jn 15, 15.

[2] "Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes? Mucha más" (373c).

Platón plantea aquí uno de los extremos del problema: la miseria del corazón humano. En lugar de conformarse sabiamente con el mínimo necesario para sostener la vida corporal y dejar más espacio para "cantar laudes de los dioses y estar satisfechos con su mutua compañía" (372b), la mayoría de los hombres ponen su corazón en lujos y placeres, corrompiendo el equilibrio y armonía en que consiste la justicia.

Estas dos ciudades de Platón guardan semejanza con lo que podría haber sido la ciudad de Adán en el Paraíso y la primera ciudad fundada por Caín después del pecado. Platón ve a los ciudadanos de la primera vivir – como Adán y Eva – desnudos y descalzos en verano, con una alimentación vegetariana, sin más comodidades que las que les ofrecen los verdes prados, llevando una vida pacífica y sana hasta edad muy avanzada; sus principales alegrías las hallan, como es justicia, en los bienes más espirituales: la alabanza divina y el mutuo diálogo. Los ciudadanos de "la otra ciudad atacada de una infección" (372e) – al igual que los descendientes de Caín – buscarán sus alegrías en los bienes corporales, y empujados por la codicia, lujuría y soberbia, inventarán mil artes de música y guerra [1]. La infección, entonces, con la que tiene que lidiar Platón tiene para nosotros un nombre: las heridas del pecado original en la naturaleza de los hombres.

Puesto a remediar esta segunda ciudad para que se mantenga, a pesar de todo, en la justicia, Platón pondrá toda su atención en el oficio de

[1] Platón señala cómo la infección de la codicia lleva a los hombres a tantos oficios superfluos, terminando por hacer necesario el oficio de la guerra: "–¡Ah! –exclamé–. Ya me doy cuenta. No tratamos sólo, por lo visto, de investigar el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo. Pues bien, quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección; nada hay que nos lo impida. Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos, la habitación, el vestido y el calzado, sino que habrán de dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes... –¿Habremos, pues, de recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas? –Es muy forzoso, Sócrates –dije. –¿Tendremos, pues, que guerrear como consecuencia de esto? ¿O qué otra cosa sucederá, Glaucón? –Lo que tú dices –respondió... –Además será preciso, querido amigo, hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos" (372e–374a).

los guerreros. Mas advirtamos que éstos no son sólo militares sino también políticos, y no del modo reducido como podemos nosotros entenderlo. Son los «guardianes» del Estado, encargados de hacer de él una Ciudad Justa en el sentido tan pleno que le da Platón al término. De allí que todo el esfuerzo del diálogo será dirigido a considerar la manera de educarlos para que logren su cometido.

III. El gobierno de los filósofos

Grandes exigencias se imponen en la educación de los «guardianes» – las que apenas si mencionaremos luego –, tanto que le plantean a Sócrates "la cuestión de si es posible que exista un tal régimen político" (471c). El sabio se aterra ante la pregunta: "Quizá no te das cuenta de que, cuando apenas he escapado de tus dos primeras oleadas, echas sobre mí la tercera, la más grande y difícil de vencer"; y empieza por excusarse, pues su intención no es fundar una ciudad real sino trazar el ideal: "¿Y piensas, acaso, que es de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre?" (472d). Pero se anima a tratar la cuestión: ¿Qué acercaría lo más posible una ciudad real a la ideal? La respuesta no sonaba menos ridícula entonces de lo que suena hoy: "Creo –proseguí– que, cambiando una sola cosa, podríamos mostrar que cambiaría todo; no es ella pequeña ni fácil, pero sí posible. –¿Cuál es? –preguntó. –Voy –contesté– al encuentro de aquello que comparábamos a la ola más gigantesca. No callaré, sin embargo, aunque, como ola que estallara en risa, me sumerja en el ridículo y el desprecio. Atiende a lo que voy a decir. –Habla –dijo. –A menos –proseguí– que *los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político,* y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. Y he aquí lo que desde hace rato me infundía miedo decirlo: que veía iba a expresar algo extremadamente paradójico, porque es difícil ver que ninguna otra ciudad sino la nuestra puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado" (473).

Platón sabe que – antes como ahora – no le entenderán fácilmente quiénes son los filósofos de los que habla. Son filósofos, en primer lu-

gar, los que saben ver la esencia de las cosas (lo que es necesariamente) y no se quedan en el terreno de la opinión (de lo que puede decirse bueno en un aspecto pero malo en otro) (475e-483). Evidentemente serán éstos los más indicados para poner y conservar las leyes y costumbres de la ciudad, pues podrán considerarlas a la luz de los principios permanentes; siempre y cuando, por supuesto, a la sabiduría le sumen la prudencia que se adquiere en la experiencia política (484).

Si se quiere, entonces, conservar la ciudad en la justicia, hay que buscar a tales hombres y ponerlos como «guardianes», para lo que "hay que conocer primeramente su índole" (485a). Algunas señales permiten distinguir los hombres de naturaleza filosófica: un gran deseo de saber que no nazca de vanidad, como en los sofistas, sino del amor a la verdad, "pues es menester que el verdadero amante del saber tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa" (485d); un amor a la sabiduría tan intenso que impida que sus deseos caigan en intemperancia y avaricia; magnanimidad, "porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano"; que no tema la muerte, pues "a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?"; gran mansedumbre, porque "el hombre ordenado que no es avaro ni vil, ni vanidoso ni cobarde, ¿puede llegar a ser en algún modo intratable o injusto? De modo que, al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, examinarás desde la juventud del sujeto si esa alma es justa y mansa, o insociable y agreste" (486). A estas cualidades morales hay que sumarle otras intelectuales: que sea expedito para aprender, que tenga buena memoria y no sea desmesurado sino criterioso. Aunque parezca mucho lo que se pide, si bien se considera, unas cualidades exigen las otras y no se podría tener ninguna sin tenerlas todas.

IV. Filósofos no «intelectuales» sino contemplativos

Platón no es un soñador que vive en el mundo de las ideas, sino que tiene bien presente en lo que puede terminar un gobierno de los que se llaman «intelectuales»: "En la realidad se ve – objeta Adimanto – que cuantos, una vez entregados a la filosofía, no la dejan después, por no haberla abrazado simplemente para educarse en su juventud, sino que siguen ejercitándola más largamente, éstos resultan en su mayoría unos seres extraños, por no decir perversos, y los que parecen más razonables, al pasar por ese ejercicio que tú tanto alabas, se hacen inútiles para el servicio de las ciudades" (487c). La objeción no es vana y conviene

explicarla. Parece bueno que los guardianes estudien la filosofía cuando son jóvenes, pero no que dediquen su vida a ella. Porque siempre ha ocurrido que la mayoría de los «intelectuales» terminan corrompidos por el vano amor de sus propias elucubraciones. Y los pocos que no caen en esto, que merecen más bien el nombre de «contemplativos», parecen volverse inútiles para la vida práctica propia de los políticos.

Sócrates acepta la objeción: la mayoría de los que se dedican a la filosofía son perversos, y los pocos buenos son inútiles, pero no por culpa de la filosofía. En cuanto a lo último, responde con una comparación. El pueblo es como el dueño de una nave, que nada sabe de navegación. Los que la objeción considera políticos – hombres no contemplativos sino prácticos – son como marineros que se pelean por tomar el timón, ignorantes del arte de la navegación pero duchos en el arte de persuadir al dueño de la nave, de grado o por fuerza. ¿Será acaso extraño que el verdadero piloto – el filósofo de que hablamos –, que "tiene necesidad de preocuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte si ha de ser en realidad jefe de la nave... sea llamado un miracielos, un charlatán, un inútil por los que navegan en naves dispuestas de ese modo?" (488d). Es verdad que los filósofos son inútiles en el arte de seducir a la multitud, pero "no es natural que el piloto suplique a los marineros que se dejen gobernar por él ni que los sabios vayan a pedir a las puertas de los ricos, sino que miente el que dice tales gracias y la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar, si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno" (489b).

También es cierto que la gran mayoría de los intelectuales – ¡no los llamemos filósofos! – son malos, pero porque no tienen o decaen de la primera de las condiciones exigidas, de la que brotan las demás: el amor a la verdad (490). Por una parte, la mayoría de los que se dedican al estudio no tienen alma filosófica, pues "una naturaleza semejante a la descrita, y dotada de todo cuanto hace poco exigimos para quien hubiera de hacerse un filósofo completo, es algo que se da rara vez y en muy pocos hombres" (491a). Y por otra, a los pocos de buena índole, a causa de sus mismas extraordinarias cualidades, los corrompen con una mala educación, volviéndose así los peores [1]. Porque se les hace muy difícil

---

[1] "¿Diremos, pues, Adimanto –pregunté–, que del mismo modo las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación? ¿O crees que los grandes delitos y la maldad refinada nacen de naturalezas inferiores y no de almas nobles

resistir la presión corruptora de la opinión pública [1], que no entiende la filosofía y la desprecia; y quienes deberían formarlos, no conocen sino la ciencia de la demagogia, según la cual es bueno o malo lo que agrada o desagrada a la multitud [2]. Así, adulado por maestros y parientes a causa de sus talentos, si además tiene riquezas, noble abolengo y bella presencia, "¿no se henchirá de irrealizables esperanzas creyendo que va a ser capaz de gobernar a helenos y bárbaros, y remontándose por ello a las alturas, lleno de presunción e insensata vanagloria?" Y si a pesar de todo, "movido por su buena índole y por la afinidad que siente en aquellas palabras, atiende algo a ellas y se deja influir y arrastrar hacia la filosofía, ¿qué pensamos que harán aquellos que ven que están perdiendo sus servicios y amistad? ¿Habrá acción que no realicen, palabras que no le digan a él, para que no se deje persuadir, y a quien le intenta convencer, para que no pueda hacerlo, y no le atacarán con asechanzas privadas y procesos públicos?" (494). Sólo un carácter no humano sino divino podría sobrevivir a tales influencias, pues "si hay algo que en una organización política como ésta se salve y sea como es debido, no care-

---

viciadas por la educación, mientras que las naturalezas débiles jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males?" (491e).

[1] "Cuando, hallándose congregados en gran número –dije–, sentados todos juntos en asambleas, tribunales, teatros, campamentos u otras reuniones públicas, censuran con gran alboroto algunas de las cosas que se dicen o hacen y otras las alaban del mismo modo, exageradamente en uno y otro caso, y chillan y aplauden; y retumban las piedras y el lugar todo en que se hallan, redoblando así el estruendo de sus censuras o alabanzas. Pues bien, al verse un joven en tal situación, ¿cuál vendrá a ser, como suele decirse, su estado de ánimo? ¿O qué educación privada resistirá a ello sin dejarse arrastrar, anegada por la corriente de semejantes censuras y encomios, adondequiera que ésta la lleve, o llamar buenas y malas a las mismas cosas que aquéllos o comportarse igual que ellos o ser como son?" (492a).

[2] Tan bien describe Platón estas cosas, que es difícil resistir la tentación de hacer citas extensas: "Que cada uno de los particulares asalariados, o los que esos llaman sofistas y consideran como competidores, no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si el guardián de una criatura grande y poderosa [= el pueblo] se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas tendencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la gran bestia, llamando bueno a aquello con que ella goza y malo a lo que a ella le molesta, sin poder, por lo demás, dar ninguna otra explicación acerca de estas calificaciones, y llamando también justo y hermoso a lo inevitable cuando ni ha comprendido ni es capaz de enseñar a otro cuánto es lo que realmente difieren los conceptos de lo inevitable y lo bueno. ¿No te parece, por Zeus, que una tal persona sería un singular educador?" (493a).

cerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado" (493a).

Todo cambia para el joven de buena índole "si encuentra un sistema político tan excelente como él mismo, entonces es cuando demostrará que su naturaleza es realmente divina". Pero para que tal sistema político permanezca, no basta fundarlo con buenas leyes, sino "que sería necesario que hubiese siempre en el Estado alguna autoridad cuyo criterio acerca del gobierno fuese el mismo con que tú, el legislador, estableciste las leyes" (497c). De allí la necesidad del gobierno de los filósofos, porque "no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos" (499b).

Las mismas multitudes, reconoce Sócrates – a pesar de ser generalmente tan escéptico respecto a ellas –, cambiarían de opinión si se les explicara que los filósofos que se les propone para que las gobiernen no son como ellas se imaginan. Porque "a aquel cuyo espíritu está ocupado con el verdadero ser" no le queda lugar para la envidia y malquerencia, pues "por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre". "Pues bien –dije–, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas? –En modo alguno –dijo. –Y si se da cuenta el vulgo de que decíamos verdad con respecto a él, ¿se irritarán contra los filósofos y desconfiarán de nosotros cuando digamos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino?" (500).

Hay que considerar entonces la formación del filósofo llamado a regir la ciudad. Además de lo dicho acerca de la educación de los guardianes, lo principal para él, a lo que debe dedicar no sólo unos años de juventud sino la plenitud de sus fuerzas, es la ciencia del Bien, porque contemplando la idea del Bien debe bosquejar los planos de una ciudad justa (505a). ¿Qué es el Bien? A Sócrates le parece demasiado alto como para atreverse a definirlo, y responde con una comparación. El Bien es, en el orden de lo inteligible, como el sol en el orden de lo sensible. Así como nadie puede ver lo que son las cosas sino a la luz del sol, así nadie puede entender las esencias inteligibles si no lo hace a la luz del Bien, pues sólo así puede conocer con certeza lo que las cosas tienen de bueno

o de malo. Y así como el sol "no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación, no siendo él, sin embargo, generación; [...] del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder" (509b).

Es evidente que para Platón, el regente de la ciudad justa, más que filósofo es un teólogo, un contemplativo en el sentido cristiano del término, pero que no se queda en su contemplación, sino que se vuelve con misericordia hacia la multitud, para ordenar sus cosas según Dios. Y si nosotros hiciéramos un esfuerzo por olvidar un momento lo que entendemos por un jefe político y entráramos en el juego socrático de construir ciudades, ¿no es acaso totalmente razonable que así sea? El Regente de la ciudad debe distribuir riquezas y oficios de manera tal que los bienes materiales estén totalmente al servicio de los espirituales; debe establecer leyes que orienten sus súbditos al bien y a la virtud; debe sobre todo llevar la ciudad entera, si quiere que sea justa, a cumplir con su principal deber: el de religión con Dios, estableciendo las maneras y momentos de rendir el culto debido a la Divinidad. ¿Cómo podría hacer todo esto sin una visión enteramente teológica de la realidad?

V. Las exigencias del amor al bien común

Llegados a este punto, comienza a aparecer cuál es el verdadero obstáculo para lograr los gobernantes requeridos. No es su inutilidad, porque si no sirven para llevar adelante una campaña política que les gane el gobierno, ya se dijo que son los mismos ciudadanos quienes deben ponerse en campaña para encontrarlos a ellos; y si no sirven para las minucias de la administración, son los súbditos quienes deben ponerles ministros y secretarios que los descarguen: *De minimis non curat praetor*. No, la verdadera dificultad está en que el verdadero filósofo acepte regir, porque no hay vida más feliz que la del contemplativo y porque no habrá vida más infeliz que la del justo rector. Platón no se engaña ni sobre aquello ni sobre esto.

Supongamos, entonces, que una providencia divina permita darles a jóvenes de buena índole la debida educación, extirpando en su alma todo lo que la inclina a lo bajo y convirtiendo su espíritu hacia Dios: "Si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparen-

tadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta" [1]. Pues bien, si se deja que los tales sigan entregados a la filosofía hasta el fin de sus vidas, se harán inaptos para gobernar, "porque, teniéndose por transportados en vida a la isla de los bienaventurados, no consentirán en actuar" (519c). "Labor de los fundadores" será obligarlos a renunciar a los gozos de la contemplación. Hay que enseñarles que es justo y necesario que renuncien a su felicidad particular por la felicidad común del estado; porque, así como en la colmena que se ha sacrificado por formar y defender a su reina, es justo que la reina dé su vida por la colmena, así también aquellos a quienes la ciudad ha engendrado con tantos cuidados "en calidad de jefes y reyes", deben sacrificarse en el cuidado de ella. Como han sido educados en el amor a la justicia, no será tan difícil que acepten este importante deber.

Con lo cual, no sólo se puede sortear el obstáculo sino a la vez hallar un tesoro: que gobiernen con desinterés, porque "la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor". Sólo cuando gobiernen los que llevan personalmente una vida mejor y se resignan al cargo por amor al bien de todos "es posible que llegues a tener una ciudad bien gobernada, pues ésta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política, creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque, cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad" (521a).

---

[1] 519b. El "volverse de cara a lo verdadero" es para Platón, según la parábola de la caverna (514), una necesaria *conversión* intelectual y moral del espíritu, de modo que deje las apariencias y se eleve a la contemplación del Bien: "Esta facultad, existente en el alma de cada uno, y el órgano con que cada cual aprende, deben volverse [convertirse], apartándose de lo que nace, con el alma entera [conversión también moral] –del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero– hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos Bien" (518c). Se ha señalado con razón las profundas semejanzas que tiene esta *conversión* platónica con lo que entiende por *conversión* el cristianismo, reordenamiento integral del alma originado por la aceptación de la fe.

Mas no sólo se trata de la renuncia al gozo de la contemplación. Si Dios permitiera que el gobierno de los filósofos se llegara a dar en una ciudad real, infectada de codicia, lujuria y soberbia, ya nos advirtió Platón que el justo no se librará de la persecución. "¿No sabes que a quien no obedece [los sofistas] le castigan con privaciones de derechos, multas y penas de muerte?" (492d); "es imposible que el vulgo sea filósofo y, por tanto, es forzoso que los filósofos sean vituperados por él" (494a); "¿habrá acción que no realicen, palabras que no le digan a él [al joven de naturaleza filosófica], para que no se deje persuadir, y a quien le intenta convencer [el buen educador], para que no pueda hacerlo, y no les atacarán con asechanzas privadas y procesos públicos?" (494e). "Quien pertenece a este pequeño grupo [de los filósofos] y ha gustado la dulzura y felicidad de un bien semejante, ve con suficiente claridad que la multitud está loca, y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política, y que no hay ningún aliado con el cual pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furores de todas ellas" (496d). Como oveja entre lobos. La muerte del mismo Sócrates demostró que el destino del filósofo en este mundo herido por el pecado no puede ser sino trágico.

VI. Las aporías de la educación de los gobernantes filósofos

"¿Quieres, pues, que a continuación examinemos de qué manera se formarán tales personas" (521c). Persuadidos de la necesidad del gobierno de tales filósofos, y advertidos de las "excrecencias plúmbeas" que impiden la elevación espiritual de la mayoría de los hombres, pasemos finalmente rápida revista a las singularidades pedagógicas de Sócrates, que quizás ahora no nos parezcan tan extrañas. Vale para los regentes la *paideia* de los guardianes, de entre los cuales son elegidos en razón de su buena índole, llevándolos luego a una *conversión* a la verdad y al bien por medio de la filosofía. Volvamos entonces al principio, cuando nos vimos en la necesidad de contar con guerreros para guardar la ciudad henchida de deseos.

Nos encontramos en una primera aporía al considerar la naturaleza de los elegidos como guardianes, pues en ellos debe brillar a la vez la fogosidad y la mansedumbre, de manera que sean feroces con el enemigo y apacibles con sus ciudadanos. Aunque parezcan cualidades contra-

rias, Platón señala con agudeza que no es imposible hallarlas, pues se dan en los perros de raza, "que se enfurecen al ver a un desconocido, aunque no hayan sufrido previamente mal alguno de su mano, y, en cambio, hacen fiestas a aquellos a quienes conocen, aunque jamás les hayan hecho ningún bien" (376a), por donde manifiestan su naturaleza filosófica, pues se muestran «amantes del conocimiento». Es cierto que el apasionado de la verdad y del bien común se volverá feroz ante la injusticia y mansísimo con los amigos del orden; pero, ¡qué difícil será hallar hombres cuyas pasiones estén marcadas por estos dos extremos! Vemos que el militar acostumbrado a la guerra adquiere cierta dureza de corazón incompatible con la blandura necesaria para el sacerdote, y viceversa.

Segunda aporía: la educación debe empezar desde la primera infancia y comprende "la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma" (376e). Son preciosos, aunque severos, los preceptos socráticos para la educación de los guardianes; pero si bien es fácil guardar el equilibrio entre la formación del cuerpo y la del alma en los primeros años, ya no lo es tanto si se piensa que hay que prepararlos para una vida de dura guerra y alta teología [1].

Un precepto imprescindible para Platón, que ha sorprendido a muchos, es el «comunismo» de los guardianes: "Ante todo nadie poseerá casa propia excepto en caso de absoluta necesidad. En segundo lugar nadie tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a víveres, recibirán de los demás ciudadanos, como retribución por su guarda, los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña" (416d). Pero no tendría que sorprendernos tanto después de todo lo que llevamos dicho. Porque no habría modo de curar de la avaricia el corazón de los jefes y elevarlo al amor del bien común, si no se acostumbran a renunciar a la propia posesión.

[1] "Los que practican exclusivamente la gimnástica se vuelven más feroces de lo que sería menester y, en cambio, los dedicados únicamente a la música se ablandan más de lo decoroso. –En efecto –dije–; esta ferocidad puede ser resultado de una fogosidad innata, que bien educada llegará a convertirse en valentía, pero, si se la deja aumentar más de lo debido, terminará, como es natural, en brutalidad y dureza. –Tal creo –asintió. –¿Y qué? ¿No es, en cambio, patrimonio del carácter filosófico lo suave, que por una relajación excesiva se hace más blando de lo debido, aunque con buena educación no pasa de manso y amable? –Así es. –Pues bien, afirmábamos que era necesario que los guardianes reuniesen en su carácter ambas cualidades" (410d).

Por eso sigue diciendo Sócrates: "Por lo que toca al oro y plata, se les dirá que ya han puesto los dioses en sus almas, y para siempre, divinas porciones de estos metales, y por tanto para nada necesitan de los terrestres ni es lícito que contaminen el don recibido aliando con la posesión del oro de la tierra, que tantos crímenes ha provocado en forma de moneda corriente, el oro puro que en ellos hay. Serán, pues, ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlos sobre sí, ni beber en recipiente fabricado con ellos. Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad; pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera; y así correrán en derechura al abismo tanto ellos como la ciudad". Si buscan su propio provecho, destruyen la ciudad y con ella se destruyen ellos; si dejan lo material y se apropian de la filosofía, hallarán un provecho superior y una mayor felicidad (cf. 420-421).

Platón lleva la comunidad de bienes a un extremo que se pasa de lo sorprendente: "La posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible" (424a); "las mujeres serán todas comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre" (457d). Es cierto que aquí hay algo que repugna a leyes muy fundamentales de la naturaleza humana, pero también es cierto que si los guardianes tienen familia propia, necesitarían también propia casa y riquezas, y la experiencia le mostró a Platón que las plúmbeas excrecencias de la avaricia, lujuria y soberbia hacen imposible que el corazón sea libre para elevarse a la contemplación de la verdad y al amor del bien común, indispensable para los gobernantes.

Esta severa educación que libera al espíritu de las ataduras de lo material y sensible, sumada a la liberación de las mujeres del cuidado personal de los hijos y del hogar, pues todo se haría en común, permite a Platón incorporar tanto al varón como a la mujer, siempre que tengan índole adecuada, en el oficio de guardianes, sin reconocer más diferencia en el sexo femenino que su debilidad física (cf. 455-456). Pero, ¿es posible que el dominio de la razón sobre la afectividad llegue a tanta perfección que se borren las diferencias entre la feminidad y virilidad?

VII. Una Ciudad necesitada de Redención

La República de Platón podrá verse envuelta en un dilema insalvable, pero a quien le parezca ridícula nada sabe de política real. Es necesario que los filósofos engendren la ciudad y que la ciudad engendre filósofos, porque no hay otra manera de que exista y se sostenga la Ciudad Justa. Al mismo Platón se lo ve oscilar entre la esperanza y la desesperación. Cuando considera el poder que inevitablemente alcanza la iniquidad en las cosas públicas, le parece que al filósofo sólo le queda optar por un inútil martirio o salvarse solo: "[Cuando el filósofo] se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y, contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo, y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas" (496e). Pero cuando considera la grandeza del ideal, no puede dejar de esperar que la Divinidad permita que se realice: ¿acaso el martirio de Sócrates, inspirado por Dios, quedará infecundo? "No habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan, o de los mismos gobernantes, un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo" (499b).

Al análisis de Platón acerca de la ciudad justa le faltaron dos datos fundamentales. El primero y principal fue que la intención de la Divinidad respecto a los hombres era instaurar una ciudad donde viviría con ellos vida de divina familiaridad. La finalidad última del hombre y del Estado es, entonces, de un orden superior al que pensó Platón; porque no se trata de fundar una Ciudad Justa con justicia humana, sino una Ciudad Santa con santidad divina. La segunda ignorancia, dependiente de la primera, está en que la condición de miseria en que se hallaba el hombre era, en consecuencia, de un orden de gravedad mucho mayor del que pudo estimar Platón. Porque el hombre había decaído de la condición divina en que, por gracia, lo puso inicialmente Dios, quedando su naturaleza herida por la ignorancia y la malicia de una manera irreparable por sus solas fuerzas. Y además, como merecida pena de su

pecado, había sido librado a las malignas influencias de los demonios. Los enemigos que persiguieron al filósofo hasta darle muerte a Sócrates, no eran solamente las concupiscencias y los sofistas – la carne y el mundo decimos nosotros –, sino también y sobre todo las influencias preternaturales del maligno, contra las que nada podríamos sin la protección de Dios, "porque no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" [1].

El sacrificio de Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, ofrecido en la cruz por amorosa obediencia a su divino Padre, nos mereció el perdón de nuestras culpas y dio satisfacción por nuestras penas, haciendo expedito a los hijos pródigos el camino de regreso a la casa paterna [2]. La recuperación de la filiación divina se alcanza en el Bautismo, donde, por la aplicación de los méritos y satisfacción de Cristo, se siembra en el alma la semilla divina de la gracia. Pero, como dijimos, la gracia bautismal no extingue inmediatamente el ardor de la concupiscencia, ni impide completamente las insidias de los espíritus malignos. Deja que el cristiano combata contra el demonio, el mundo y la carne para conformarse con Jesucristo, quien alcanzó la gloria por las humillaciones y trabajos de su pasión. Sigue en pie, entonces, uno de los extremos del dilema platónico, y al fundar su Reino aquí en la tierra, Jesucristo tendrá en cuenta, más todavía que Platón, el grave estado de miseria del corazón del hombre, el cual, aún después de ser sanado por la gracia de Dios, queda en un estado de larga convalecencia.

El otro extremo del dilema consistía en la necesidad de un estado muy perfecto para proveer de manera adecuada a la educación del hombre. ¿Sigue siendo necesario para la ciudad católica un orden político especialmente cuidado para la educación cristiana de sus miembros? Es evidente que sí – evidencia dolorosa, cuando estamos sufriendo las consecuencias de una educación cada vez más anticristiana –. Así como la gracia, en esta vida, no sana completamente la naturaleza humana de las heridas del pecado, tampoco le quita su condición política, por la que depende, para perfeccionarse, de la influencia decisiva de la sociedad [3]. El problema, entonces, que a Platón se le planteó como un dilema

[1] Filipenses 6, 12.

[2] Lc 15, 20.

[3] Como la gracia es participación de la naturaleza divina, por su intrínseca esencia no tiene necesidad de la sociedad para perfeccionar al hombre, pues la sociabilidad no es propiedad de la naturaleza divina sino de la humana. El almita de un recién nacido que muere con el bautismo, es inmediatamente llevada a la plenitud de la verdad y del amor. Si el desarrollo de la gracia en el alma cristiana depende de la sociedad, es por la humana imperfección con que se la posee en esta vida.

insuperable, más agudo todavía se le ofrecía a Jesucristo, quien mejor conocía la miseria del hombre y mayor ideal sostenía para su Reino.

VIII. La solución cristiana de las aporías socráticas

Volvamos ahora sobre los dilemas platónicos a la luz de la solución cristiana y – si nuestro espíritu moderno no nos tiene definitivamente ciegos – veremos cómo la República soñada por Platón se agranda hasta poder ser considerada una profecía pagana de la Iglesia de Cristo. Si a Sócrates lo pusieran en tiempos de San Gregorio VII, no dejaría de reconocer en el Papa y la jerarquía sacerdotal a los filósofos que debían reinar, aunque sus funciones son en mucho mayores y en algo menores que las que Platón les atribuyó. Son mucho mayores, porque al oficio de reyes se les suma el de sacerdotes, y ambos los ejercen en nombre y persona de Jesucristo, Hombre y Dios. Pero en algo son menores, porque – como explicamos – Nuestro Señor los descargó de la responsabilidad directa sobre los asuntos meramente temporales, que no condicen con sus sagradas funciones sacerdotales.

Pero esta sapientísima disminución resuelve todas las aporías platónicas de la *paideia* de los «guardianes», las que – dijimos – el don todavía imperfecto de la gracia no termina de evitar. Sócrates quería que los guardianes de la ciudad reunieran la fogosidad y la mansedumbre propias de los perros de raza. El Buen Pastor del rebaño cristiano también quiere ser ayudado por fieles *Domini cani* – perros del Señor –, mansos con las ovejas y fieros con los lobos. Pero los rigores de la guerra armada confieren cierta dureza al alma, que no conviene a la altísima mansedumbre que Cristo ha querido para los jefes de su Ciudad: "Aprended de Mí, que soy manso y humilde de corazón" [1], por lo que convenía eximirlos del oficio militar. También les pide suma fogosidad, pero no en el ejercicio de las armas materiales sino espirituales, defendiendo la justicia y la verdad, lo que no implica tanta contrariedad en la parte afectiva del alma humana. Esto no quiere decir que en los militares cristianos no pueda darse la santidad, pero tiene otras maneras que la propia de la jerarquía sacerdotal.

Al no tener, entonces, que educarse en la gimnasia para el ejercicio de las armas y preocuparse por la perfección corporal, podrán disminuir las energías puramente físicas, la intensidad de la ira y los cuidados de la carne, haciendo más fácil el dominio del espíritu sobre el cuerpo y dando más espacio a la contemplación. Lo que no significa que

[1] Mateo 11, 29.

se les exija menor valentía, pues Jesucristo pide a sus sacerdotes, y en especial a los obispos, que estén dispuestos a dar la vida por sus hermanos sin dejarse vencer por ningún temor, para lo que les dejó el ejemplo de su Pasión.

El descargo de los asuntos materiales hace también posible para los guardianes de Cristo el exacto cumplimiento del precepto más profético de Platón: la renuncia a la posesión de riquezas. La práctica de la pobreza y la vida común son elementos esenciales de la perfección evangélica, que si se aconsejan para todo aquel que busque la santidad, se exigen especialmente al orden sacerdotal [1]. Como sabiamente veía Platón, es imposible que un corazón apegado a sus propios bienes pueda elevarse al amor del Bien común; y este desprendimiento no iría contra el prestigio de la autoridad sino que, por el contrario, ganaría la confianza de los súbditos al poner de manifiesto el desinterés de quienes los gobiernan. Pero un jefe político no puede dejar de tener sus arcas llenas para sostener un ejército que reprima la maldad; mientras que el Papa y los obispos, sin armas ni dineros, ejercen un poder espiritual que, en un pueblo creyente, es capaz hasta de destronar los reyes.

La más ridícula de las normas socráticas será también cumplida por la jerarquía cristiana para risa (y maravilla) del paganismo de todas las épocas: la comunidad de mujeres e hijos. Pero esta vez de manera más alta. Los guardianes de Cristo no tendrán mujer propia ni propios hijos, sino que serán *padres comunes* de toda la familia cristiana. Pero con una gran diferencia: lo serán sin trato con mujer alguna. Era necesario, porque la fuerza que ata el varón a la mujer es todavía mayor que la que lo ata a las riquezas, y la liberación de estos vínculos facilita enormemente la elevación del corazón. Y era posible, porque en la Ciudad cristiana se ingresa no por generación corporal, sino por la generación espiritual del bautismo. De allí que se dé una paternidad puramente espiritual, que no por eso es menos real.

Lo que todavía no se alcanza en la condición temporal del Reino de Dios es la superación de la distinción entre el hombre y la mujer. Recién será cumplida en su realización plena: "En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como los ángeles en el cielo" [2]. En la Jerusalén celestial reinarán con mayor grado jerárquico quienes tengan mayor caridad, sin importar el sexo. Pero mientras la

[1] Las necesidades pastorales fueron haciendo que un cura párroco viva en soledad y con propiedades. Pero esta situación no ha dejado nunca de ser considerada excepcional, y el derecho canónico de la Iglesia le ha puesto siempre límites.

[2] Mateo 22, 30.

gracia no ha reformado nuestra condición corporal, herida por el pecado, sigue vigente la distinción de sexos, que le viene al hombre por lo que tiene de animal y no de espiritual [1].

IX. Una admirable apología del Reino de Dios

Muchísimas cosas más se podrían señalar en la comparación entre la educación platónica de los filósofos y la *paideia* cristiana. Platón no dejaría de aplaudir el cumplimiento de sus severas normas acerca de la educación musical por parte de la liturgia gregoriana, en la que se forman las almas verdaderamente cristianas. El intenso amor a la verdad que, según Platón, era lo único capaz de engendrar en las almas más nobles las exigentes dotes de quienes debían regir la ciudad, adquiere una vivacidad impensada en el cristianismo, porque la verdad tomó un nombre: Jesucristo. La filosofía platónica, entendida en su sentido etimológico como amor a la sabiduría, es la caridad cristiana. El gobierno de los filósofos, único capaz de ordenar la ciudad, es el gobierno de los excelentes en la caridad: "Pedro, ¿me amas? Apacienta mis ovejas" [2]. Es admirable comprobar cómo todo lo que el certero ojo de Platón veía seguirse del amor a la verdad, se da en el alma del que cree y ama a Cristo: extinción de la vanidad, de la intemperancia, de la avaricia, del temor a la muerte, aparición de la mansedumbre y de la magnanimidad, de la ciencia y de la prudencia. La previsión de la persecución que sufrirían los filósofos al querer ordenar la ciudad, se ve ampliamente confirmada por la larga lista de mártires que encabeza la serie de los Papas. Y cuando Platón nos dice que la verdadera dificultad para poner los filósofos a reinar sería vencer la repugnancia a que acepten el oficio, nos parece oír el llanto de San Pío X diciendo «*accepto in crucem*» [3]. Hasta la "noble mentira" (414c) que Platón cree conveniente propagar, persuadiendo a todos que los hombres de índole filosófica han sido creados por la divinidad de una substancia preciosa como el oro, pasa a ser en la Ciudad cristiana una magnífica verdad, pues sus guardianes son engendrados para una nueva condición divina por el áureo rito de la ordenación sacerdotal.

---

[1] No se puede acusar sin más a Platón de haber atentado contra la naturaleza humana al sacar a la mujer de su condición. El filósofo no se equivoca del todo, porque el perfecto predominio del espíritu sobre lo corporal tiende a superar las diferencias que provienen del sexo. Sólo que ignoraba que sin la gracia no se podía dar, y la gracia no lo hace totalmente mientras no se deja la condición temporal.

[2] Juan 21, 17.

[3] "En su humildad – decía de él Pío XII el 19 de agosto de 1939 – sintió el triple reino [la tiara papal] pesarle en la frente, y aceptó entre lágrimas, como una cruz, ese gran peso".

La República de Platón constituye una admirable apología del Reino de Dios. Como buen samaritano, Platón se acercó al género humano, que yacía a la vera del camino expoliado por el diablo, y palpó sus heridas con la habilidad del mejor médico, pero no encontró posada donde se pudieran preparar los remedios que necesitaba. Este Diálogo es como un tratado de las heridas que el pecado original ha dejado en el orden social, las «excrecencias plúmbeas», y casi una profecía de las cualidades que tendría el Reino que la Divinidad vendría a instaurar en la tierra: "A menos que los filósofos reinen en las ciudades o vengan a coincidir la filosofía y el poder político, no habrá tregua para los males de las ciudades, ni tampoco para los del género humano". El Filósofo por excelencia es Jesucristo, y los Apóstoles con sus sucesores han recibido la misión de iluminar con su filosofía a las naciones: "Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto Yo os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" [1].

Por lo tanto, hoy como ayer debemos sostener lo mismo: a menos que la filosofía cristiana, es decir, el magisterio infalible y el firme gobierno del poder eclesiástico, vuelva a coincidir con el poder político como en tiempos de la Cristiandad medieval – no de tal manera que lo reemplace, sino que lo vivifique como el alma al cuerpo –, no volverá la justicia ni la paz a nuestras modernas sociedades. Aunque, después de tanto tiempo de liberalismo como llevamos, hoy Sócrates no tendría que convencer solamente a los gobernantes de esta verdad fundamental, sino al mismo Vicario de Jesucristo.

C. La Política achatada de Aristóteles

I. Platón, Aristóteles y la estatura de la política

Es famoso el fresco de la *Escuela de Atenas*, pintado por Rafael en el Vaticano, en cuyo centro se ve a Platón y Aristóteles, aquél señalando el cielo y éste la tierra, con el índice puesto en la dirección de sus tendencias intelectuales. Y no es en la política donde menos se manifiesta esta diferencia, porque Platón – como vimos – intenta elevarse a la

[1] Mt *in fine*.

República ideal de la justicia y de la paz, aún con la evidencia de su imposibilidad, mientras que Aristóteles – como veremos – se resigna a considerar las repúblicas reales en su chatura temporal, renunciando a levantar la mirada hacia los fines últimos, contra el intrínseco movimiento de los principios de su pensamiento. Aunque, en cierto sentido, podríamos decir que las cosas son al revés: Platón se interesó en la política real, denunciando sus miserias, mientras que Aristóteles parece haberse desilusionado hasta el punto de mirar los acontecimientos políticos desde fuera, sin ánimo para disputar sobre un Reino justo [1].

Ambos planteos son verdaderos, no siendo contrarios sino complementarios. Quizás no estaría mal decir que Platón consideró el fin de la *polis*, mientras que Aristóteles consideró sus formas. Al considerar el *fin último* del orden político, el Bien en sí, Platón pudo decir qué forma debería tener y cuáles eran las miserias de los ordenamientos políticos reales. Aristóteles, en cambio, se va a contentar con estudiar las constituciones de las repúblicas existentes, comparando sus elementos formales para decidir cuál es la mejor combinación. Este método equivale a considerar el *fin inmediato*, la organización eficaz, sin elevarse a juzgarlo en su orden al fin último.

La chatura de su consideración debería extrañarnos en un finalista nato como Aristóteles, pero conociéndolo un poco no hay que extrañarse tanto, porque también es costumbre suya – a diferencia de su maestro Platón – el no internarse en terrenos donde la experiencia no pueda asegurar suficientemente sus pasos. A Platón no le importa adelantarse y volver, equivocarse y corregir, mientras que Aristóteles no quiere decir nada de lo que se tenga que arrepentir: Platón escribe diálogos y Aristóteles tratados. Por eso éste deja muchos puntos sin tocar, como – por ejemplo – el destino del hombre más allá de la muerte. Y por lo mismo se comprende que, habiendo mostrado su maestro tan vivamente que el dilema del orden justo era imposible de resolver, no haya querido entrar por allí.

Anotemos, entonces, que los silencios de Aristóteles no significan desinterés y, menos, negación; sólo implican que carece de la suficiente

---

[1] Rubén Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, p. 460: "¿Careció [Aristóteles] – como opina Tovar – de la sensibilidad de Platón para seguir apasionadamente las peripecias de la política real de su patria? ¿O, como escribe Jaeger, es el iniciador y el modelo de las ciencias morales y políticas modernas? Creo que una cosa no excluye la otra. Su método empírico, empleado en el estudio de las constituciones y formas de gobierno, lo hace, sin lugar a dudas, un precursor de una ciencia realista de la acción política, pero no, y en esto acordamos con Tovar, un político práctico, un hombre interesado en el ejercicio concreto de la tarea política".

certeza como para dar sentencia. Esta advertencia es especialmente oportuna en nuestro tema.

II. Platón y Aristóteles en la apologética católica

Los teólogos y apologistas de la política cristiana tienen en Platón y Aristóteles un hontanar de sabiduría. Y aunque el rigor de Aristóteles y su incorporación a la teología tomistas lo vuelven, por lo general, más útil, la chatura señalada de su consideración política hacen que, en el punto particular del ordenamiento del estado al fin último, sea más fructífero el recurso a Platón, como creemos haberlo mostrado en el apartado anterior.

Sin embargo, no sin sorpresa, hasta ahora no hemos encontrado ningún autor que desarrolle la comparación entre *La República* de Platón y el orden cristiano, tan patente y admirable, y tan provechosa por tanto para defender la necesaria subordinación de los estados a la Iglesia. Nos parece que esta ausencia es otro síntoma del síndrome naturalista que estamos denunciando [1].

Aristóteles, en cambio, es referente frecuente y casi obligado en toda obra sobre política cristiana, y a veces en un grado que podríamos calificar de exagerado. Porque la tendencia naturalista hace que muchos tratados de doctrina política supuestamente cristiana, se reduzcan a una pura y simple filosofía. Además, la aparente chatura del análisis aristotélico favorece el enfoque reductivo que muchos autores modernos hacen del orden político.

III. Política y religión en Aristóteles: Objeciones

Algunos autores denuncian ciertos defectos en la relación que la política de Aristóteles tiene con la religión, que afectarían luego, de una u otra forma, su aplicación en la distinción entre Iglesia y Estado. Louis Lachance OP, por ejemplo, poco sospechado de liberalismo por cuanto ha sido uno de los denunciantes del personalismo de Maritain, en su libro *Humanismo político* (sobre el que volveremos en su momento), hace una importante objeción a la concepción política de Aristóteles. Éste, siguiendo "una larga costumbre" por la que "lo político y lo religioso se confundían en el mito que evocaba el primer origen del pueblo", habría subordinado indebidamente lo religioso a lo político, atri-

[1] San Agustín, admirador declarado de Platón, no parece haber conocido sus diálogos sobre política.

buyendo al poder político el ordenamiento mismo del culto: "Aristóteles parece ser el intérprete de una larga costumbre cuando escribe, a propósito de las fiestas y de las manifestaciones públicas organizadas con ocasión de las bodas o de los sacrificios: «Es costumbre que todos estos géneros de reunión estén regidos por la política»" [1].

En sentido aparentemente contrario, otro autor sostiene que en Aristóteles se da una separación casi completa entre ética y religión: "En la medida en que la posición de Aristóteles respecto de la religión no permite suponer, aparentemente, un lazo consustancial con la *eupraxía* [la buena práctica, es decir, la ética], ella estaría más cercana a una concepción de la religión como «variable cultural», la más importante tal vez, pero integrada con otras variables culturales en el universo complejo de la polis" [2]. Como "lo sagrado debe tener alguna forma de manifestación ante los hombres para suscitar ese vínculo religioso" que llamamos «religión» (p. 150), y el Dios de Aristóteles no se interesa para nada de las cosas de los hombres, no hay ninguna normativa religiosa que interese a la ética (cf. p. 158). Y si hay desconexión de la ética con la religión, la habrá también por parte de la política, pues para Aristóteles política y ética están íntimamente conectadas.

Nota. Advirtamos desde ahora que, si tratamos de estos asuntos antiguos en discusión con autores recientes, no es por el gusto de criticar al prójimo o mostrar erudición, sino porque justamente queremos señalar cuán generalizado se halla el *síndrome de inmunodeficiencia antiliberal* (nombre científico de la enfermedad que estudiamos), causado por el *retrovirus* del humanismo.

IV. La ética de Aristóteles y la religión

Nos parece que el último autor citado comete el error de tomar silencio por negación. Parte de una definición de religión que toma de la Enciclopedia *Der grosse Herder* (que por gorda que sea no nos deslumbra con su autoridad): "Religión es la relación del hombre con lo sagrado [... que] sólo es posible en tanto lo sagrado se manifieste a los hombres. La religión es así la respuesta del hombre a esta manifestación" [3]. Podríamos aceptarla con precauciones, pero el autor no nos

---

[1] Louis Lachance, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, EUNSA 2001, p. 238. La cita de Aristóteles es de la *Ética Nicomaquea*, l. VIII, c. 11, 1160 a 20.

[2] Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra 2001, p. 148.

[3] Citado por Martínez Barrera en p. 150.

concede que el cosmos sea manifestación de Dios [1], por lo que no nos deja lugar para una religión natural, no quedando más opción que las religiones fundadas en manifestaciones extraordinarias de Dios, como lo fue la Revelación cristiana. Y después de quitarle valor a una religión fundada en la sola razón, toma – como dijimos – silencio por negación:

"Con esto tenemos una situación curiosa de separación entre lo *religioso*, que Aristóteles parece entender como lo referido a lo litúrgico-cultural en honor de *los* dioses, y lo *teológico*, cuyo ámbito es el de la contemplación intelectual de *un* Dios. No se trata, por cierto, de confundir el ámbito de la *ciencia* teológica con la esfera de la religión, pero el sentido común indica que el tipo de relación con Dios (religión) dependerá de la idea que nos hagamos de Dios, tanto de su naturaleza como de su actividad. En Aristóteles observamos una sorprendente situación de discordancia entre la idea que él se hace de la naturaleza divina y la carencia de un tratamiento sistemático de la relación que nos une a Dios. No hay nada en el Dios aristotélico que nos haga suponer la necesidad de elevar una oración al Primer Motor o incluso a las substancias separadas. Estos seres sumamente perfectos, objetos por lo tanto de la más perfecta de las ciencias, no exigen en la teología aristotélica un culto de adoración y sacrificios, y mucho menos podrían estar en el origen de ninguna exigencia moral, a no ser por la vía indirecta de que, para alcanzar su contemplación, es preciso ordenar las pasiones del alma. Tampoco hay nada en sus referencias a la religión que nos haga suponer la necesidad de la acción moralmente perfectiva como una forma de ofrenda a Dios. En una palabra, no hay nada en este pensamiento sobre lo divino que haga presagiar el advenimiento de una Teología moral" [2].

---

[1] J. Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 150-152: "Lo sagrado debe entonces tener alguna forma de manifestación ante los hombres para suscitar ese vínculo religioso. ¿De qué forma lo sagrado aparece ante Aristóteles? O dicho de otro modo, ¿cuál es el origen de las ideas religiosas para el Estagirita? [...] Sexto Empírico refiere que para Aristóteles el concepto de lo divino ha nacido entre los hombres a partir de dos causas originarias: fenómenos que conciernen al alma y fenómenos celestes [el movimiento ordenado de los astros] [...Para Cicerón] el argumento principal es aquí también el cosmológico. Filón acude también al argumento cosmológico. [...Pero en el cosmos] la manifestación de lo sagrado no es, estrictamente hablando, una expresión *per se* de la divinidad. Lo divino se anuncia de manera indirecta en la belleza y armonía del cosmos a unos pocos privilegiados que se dedican al oficio filosófico, y no tiene, en tanto manifestación, un poder de difusión hacia los pobres de espíritu". Con San Pablo (Rom 1, 20), no estamos en absoluto de acuerdo. La teología científica de las cinco vías – agrega el autor – sería "en cierto sentido, antropomórfica" (p. 152), lo que implica una estima poco tomista del conocimiento.

[2] Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 158. Cursivas del autor.

Perdón por la longitud de la cita, pero nos parece indicadora. "La carencia de un tratamiento sistemático de la relación que nos une con Dios" en Aristóteles no debería sorprendernos tanto. Aristóteles supone, con los antiguos y Platón, que alguna vez Dios se manifestó a los hombres, y justamente reprocha a los poetas el haber deformado la tradición religiosa y litúrgica. Pero fácilmente se entiende que no haya hecho una crítica del culto tal como entonces se practicaba, pues hubiera merecido la acusación de impiedad. Él se limita a poner los fundamentos racionales de una posible reforma, no sólo política, sino también religiosa, sin discutir los pormenores de cómo se debería hacer y sin esperanza, quizás, de que se pudiera dar.

Es verdad que la Divinidad, tal como la razón la descubre, se encuentra tan por encima de nosotros que difícilmente nos atreveríamos a pensar en una suficiente amistad entre Dios y los hombres como para "elevar una oración". Pero la impetración es el último de los fines del culto, antes están la adoración, la acción de gracias y la propiciación. Y nada hay en la teología de Aristóteles que niegue la posibilidad y necesidad de satisfacer estas deudas de religión con "un culto de adoración y sacrificios". Que haya guardado silencio al respecto, no quiere decir que lo niegue.

Lo que está decididamente mal, es considerar la "exigencia moral" en relación "indirecta" con "el dios aristotélico" (que pondríamos con mayúscula). El Dios de Aristóteles no es tanto el "Primer Motor" inmóvil de su Física, sino sobre todo Último Fin y Bien de su Metafísica, por amor del cual obran las substancias separadas y debe obrar el hombre. El trabajo que el hombre debe tomarse en "ordenar las pasiones del alma", entonces, "para alcanzar su contemplación", es una exigencia moral que viene directa e inmediatamente de Dios. Negar que la moral de Aristóteles sea teológica, es desconocer la esencia del pensamiento aristotélico.

Aclaremos, por último, que distinguir, en el orden filosófico, la ética de una "Teología moral" no tiene sentido. A la luz de la razón, no hay más moral que la ética, y ésta se hace teológica por su subordinación a la metafísica o teología racional. Sólo a la luz de la fe se puede hablar de una Teología moral, porque la Teología fundada en los principios revelados es una ciencia única, especulativa y práctica a la vez, que abarca bajo una misma razón formal lo que la razón alcanza bajo diferentes ciencias.

Una teología *científica* como la de Aristóteles, es decir, tal como nos la puede dar una reflexión racional, implica por sí misma y necesariamente una religión, porque de ella se sigue para la ética – aunque Aris-

tóteles no lo haya desarrollado – todo lo que Santo Tomás dice de la virtud de religión, parte de la justicia y reina de todas las virtudes morales. Los teólogos y el mismo magisterio eclesiástico no se han cansado de repetirlo. Dar a entender, como hace el autor citado, que todo lo dicho por Aristóteles no alcanza para hablar de religión, prepara el terreno para construir los estados laicos del Vaticano II. Porque si el orden político debe perseguir un fin puramente natural y regirse por la sola razón, y la razón del mejor filósofo se mantuvo separada de la religión, fundando una teología antropomórfica y una ética antropocéntrica [1], con mayor motivo los no tan filosóficos jefes de estado se quedarán con un humanismo laico.

V. La política de Aristóteles y su orden a Dios

También Aristóteles, como Santo Tomás, tiene claro que "el juicio que se hace sobre el fin del hombre hay que hacerlo también sobre el fin de la sociedad" [2]. "«Quien quiera informarse bien de la República – dice Aristóteles – debe establecer previamente cuál es la forma de vida más deseable. Si ésta le es desconocida, fracasará fatalmente en el conocimiento de la mejor República» [3]. Conviene, a efectos de entender el pensamiento del Estagirita, retroceder a esta afirmación que vuelve a poner la consideración del orden político en la línea de una preocupación moral. El estado, como toda sociedad humana, ha sido hecho para buscar el bien, y éste no puede ser sino el mejor posible para el destino del hombre" [4].

Ahora bien, la mejor vida para el hombre, aquella en la que se alcanza la «eudemonía», que podría traducirse por felicidad si le quitáramos a esta palabra lo que tiene de hedonística [5], es aquella en la que se procura el mejor bien. El mejor bien, dice Aristóteles, no es la riqueza, que no puede ser un fin en sí misma sino que sirve para otra cosa; tampoco el placer sensible, más propio de las bestias; ni siquiera la fama y el honor públicos, que son bienes frágiles que dependen de los

[1] Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 159: "Festugière sostiene acertadamente que «la doctrina del pecado es antropocéntrica para Aristóteles, mientras que en la Suma «Teológica» de S. Tomás es teocéntrica»". La relación con Dios es, por supuesto, mucho más inmediata para el cristiano. Pero es un error decir que el pecado para Aristóteles es *antropocéntrico*.

[2] De regimine principum, l. I, c. 15, n. 816.

[3] *Política*, 1323 a 1.

[4] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 484.

[5] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 479.

demás. El mejor bien tiene que ser aquel que está de acuerdo con la virtud, que conforma la vida con el entendimiento, facultad superior del hombre y, en cierto sentido, superior al hombre mismo, pues es lo que el hombre tiene de divino. La «eudemonía», entonces, se alcanza en la medida en que se ordena la vida al servicio y contemplación de Dios: "Aquel modo, por consiguiente, de elección y adquisición de bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios (sean bienes corporales, riquezas, amigos y otros bienes) será el modo mejor y la más bella norma, y será mala, por lo mismo, la que por defecto o por exceso nos impida servir y ver a Dios" [1]. De allí que esta vida no pueda ser alcanzada, de hecho, por todos los hombres: "Quizás esa vida sea superior a las fuerzas del hombre, o por lo menos, si el hombre puede vivir de esa suerte, no es como hombre, sino en cuanto tiene algo de divino. Si el entendimiento es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad" [2].

Por lo tanto, el fin de la República no es distinto. "Para poder llevar esa vida divina el hombre contemplativo necesita del orden político, porque solamente si otros hombres, por su trabajo y dedicación a faenas más viles, crean una situación tal que el filósofo pueda gozar de ocios suficientes para instalar su tarea especulativa, será posible alcanzar el ideal aristotélico de vida. Sólo una aristocracia del espíritu logra en toda su plenitud el fin último de la existencia" [3].

Pero – señalan los estudiosos – las desilusiones de la realidad política habrían llevado a Aristóteles a silenciar las exigencias éticas en su consideración política, así como también habría ido silenciando, en la madurez de su vida, las implicaciones metafísicas de la contemplación de Dios en su consideración ética [4]. De allí que, si bien siempre pone

---

[1] Aristóteles, *Ética eudemia*, l. VII, c. 15, 1249 b 16-27, traducción de A. Gómez Robledo, UNAM 1994.

[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. X, c. 7, 1177 b 27. Citado por Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 481.

[3] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 482.

[4] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 491: "En sus últimos años, como un reflejo del cansancio político de la época, se advierte en su pensamiento huellas de un cierto escepticismo individualista que plantea «qué vida preferir, la del que toma parte en el gobierno y en los negocios públicos, o la vida retirada y libre de todo inconveniente de este género» (*Política*). Examina los términos de esta disyuntiva sin llegar a una conclusión satisfactoria. Su eticismo platonicista lo conduce a pensar que la tarea de conducir a los hombres es casi divina, pero su amarga experiencia de los negocios públicos, la servidumbre que imponen y la vida de servicio a que obligan, ponen al hombre tan lejos del cumplimiento de una vocación intelectual, que la segunda parte de la disyuntiva se le presenta como la más segura norma de alcanzar su verdadero bien". Cf. ibídem p. 482-484. En cuanto al distanciamiento de la ética con la metafísica, pensamos nosotros que

como fin del orden político el bien común, que consiste en la mejor vida para todos, no se explaya en explicar cuál es exactamente este bien común: "Se advierte fácilmente que todas estas expresiones en las que Aristóteles nos señala el fin de la sociedad política, tienen, pese a la grandeza de su inspiración, una gran vaguedad en lo que respecta a contenido concreto. Nunca sabemos bien en qué consiste el bien propio de la sociedad política, y en qué se diferencia eso que sería el bien común, del bien privado de cada hombre en particular" [1].

Mas volvamos a insistir en que estos silencios de Aristóteles, tan comprensibles, no implican una negación que entraría en contradicción con principios fundamentales de su pensamiento: "Sin embargo todo hace suponer que nunca renunció al principio de que la vida política es fundamentalmente ética, aunque hacia el fin de su vida haya abandonado todo juego especulativo en torno a un estado ideal concebido en función de los fines de la actividad humana" [2]. Por ese motivo, los autores que sostienen (falazmente) que el fin último del orden político es el bien común temporal y no directamente Dios, Bien común trascendente, hallan ocasión de afirmar que «Aristóteles no dice lo contrario». Es cierto, se quedó callado y no dijo lo contrario explícitamente, pero está claro que en sus principios está implícita la más rotunda refutación de ese reduccionismo político.

VI. La política de Aristóteles y la religión

Martínez Barrera observa que, cuando Aristóteles trata de ética, no se mete con la religión, y Lachance se queja suavemente de que, en las escasas ocasiones en que habla de ella, la subordina a la política [3]. Este dominico sostiene que la religión de los pueblos se origina del innato sentimiento piadoso de los hombres hacia Dios. Ahora bien, como la religión fácilmente se degradaba en superstición y, además, se confundía entre los antiguos con la política en los mitos que evocaban el origen de cada pueblo, se explica que la política se inmiscuyera, no para de-

---

debe haber influido la desilusión personal de no llegar nunca al éxtasis contemplativo, en el que el gozo de la contemplación de Dios superara y suspendiera el peso de la vida corporal. Aun sabiendo que la felicidad del hombre no puede estar en otro lugar, ¿cómo insistir en algo que se va viendo imposible de alcanzar? Este desánimo de los mejores para alcanzar la beatitud por las propias fuerzas del hombre es precioso argumento para resaltar la Buena Nueva de Nuestro Señor: *Beati pauperes!*

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 490.

[2] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 483.

[3] Las obras de ambos autores han sido publicadas en el mismo año (2001) por la Universidad de Navarra, que pertenece al Opus Dei.

terminar sus formas, dejadas siempre a la inspiración popular, sino para ordenar su ejercicio, condenando "las prácticas demasiado groseras o simplemente impías" [1].

Decir que la religión tiene origen en «el sentimiento religioso» – título del capítulo en que el autor trata del "problema religioso" en su implicación "con el de la articulación de lo espiritual y de lo temporal" (p. 237) – es, por lo menos, una explicación muy superficial, o por lo más, un eco de la explicación modernista. Si los antiguos prestaron atención a los mitos, era porque creían que, en un principio, había habido una verdadera manifestación de lo Divino a los hombres. Si Dios se revela y pone condiciones en su trato con los hombres, es evidente que esta revelación debe ser el fundamento exigido de la religión. Pero si Dios no se manifiesta, o la revelación se desvirtúa y se pierde por la incuria de los hombres, no quedaría más remedio que fundar la religión y sus formas en la razón, con o sin sentimientos.

El individuo en cuanto tal tiene un deber de religión para con Dios que debe cumplir con su culto privado y personal, pero la sociedad también lo tiene en cuanto sociedad, que se cumple con el culto público. Entre los antiguos era una evidente necesidad, y entre los católicos modernos, al menos después del magisterio político de León XIII, hay que ser un liberal muy declarado para negar esta verdad [2]. El poder político, por lo tanto, no sólo debe controlar que la piedad popular no desborde, sino que debe encabezarla como su función principal.

Si consideráramos las cosas, entonces, de manera muy abstracta, como si Dios no se hubiera manifestado al hombre más que a través de la obra de su creación, ¿quiénes, si no los reyes, tendrían la autoridad para regular el culto público de Dios? Podrían, dada la multitud de sus obligaciones, delegar esa función específica en un ministro de culto, que cumpliera la función sacerdotal de embajador del rey y del Estado ante Dios. Este sería un sacerdocio de institución humana, perfectamente subordinado al poder político en orden a los deberes del Estado para con Dios.

Pero es evidente que en la relación que pretende establecer la religión, quien tiene la primera palabra es Dios. Y los hombres siempre han creído que Dios se ha manifestado a los hombres, poniendo sus exigencias y dando sus preceptos respecto al culto que le es agradable. Una

[1] Louis Lachance, *Humanismo político*, p. 239.

[2] León XIII, *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885, n. 3: "Es evidente que el Estado tiene el deber de cumplir por medio del culto público las numerosas e importantes obligaciones que lo unen con Dios".

religión, entonces, de ley divina es evidentemente superior, y no ha habido pueblo que no haya pretendido que sus instituciones y ceremonias litúrgicas tienen su origen en alguna revelación. Aquí también hay lugar para un sacerdocio de institución divina, de hombres elegidos por Dios para ser sus embajadores ante los príncipes de los pueblos, sacerdocio superior al orden político. Aunque aquí es crucial discernir lo verdadero de lo falso, pues mucho les interesará a los reyes presentarse a sus gentes aureolados por el favor divino, y no le faltarán vates que se sientan inspirados para darles esa pequeña satisfacción.

Aristóteles tenía la suficiente sabiduría como para darse cuenta que la tradición religiosa de su pueblo había sido profundamente deformada por los hombres, y tenía la suficiente humildad, o prudencia, como para no presentarse como inspirado reformador religioso de su nación. Ya muy mal le había ido a Sócrates, aún con pretensiones mucho más modestas.

En conclusión – usando un lenguaje que no desdice del pensamiento aristotélico –, es de *ley natural* que los estados rindan culto público a Dios, y éste debe ser regido por la *ley humana* en todo aquello que no esté ya establecido por la *ley divina* superior [1].

---

[1] Cf. I-II, q. 99, a. 3. En el *ad 2*, dice Santo Tomás que los preceptos de la ley natural son comunes y requieren la determinación tanto de la ley humana como de la divina. Así entonces, dar culto a Dios es un acto de virtud que pertenece a los preceptos morales, propios de la ley natural, pero la determinación de este precepto según los diferentes ritos litúrgicos, se hace por la conjunción de las otras dos leyes positivas, humana y divina. Y en el *corpus* explica cómo se da esta conjunción: como la ley divina ordena todo lo que hace directamente a Dios, le pertenece principalmente determinar las ceremonias del culto, aunque las leyes humanas también tienen que ver en cuanto procuran el bien común, que se alcanza por el perfeccionamiento de las virtudes. Aunque no lo dice, es evidente que, si no hubiera promulgación de ninguna ley divina por parte de Dios, no queda más que determinar la obligación del culto por la ley humana, promulgada por el poder político.

Capítulo 3
La universalidad del imperio romano

Los primeros griegos, los griegos propiamente dichos, no soñaron con un imperio universal. Soñaron con la república ideal, y se desilusionaron, pero un imperio universal les hubiera parecido desmesurado, fuera de las medidas del hombre. Alejandro Magno ya no era un griego propiamente dicho, y podemos decir que se encontró con la idea de imperio: se la encontró en los persas, y se encontró con un imperio real en sus manos. Pero evidentemente no poco tuvo que ver el haber tenido a Aristóteles por maestro. La universalidad del espíritu tiene origen divino, y si permite contemplar la universalidad de las cosas a la manera como lo hace el Creador, ¿por qué no permitiría el animarse a gobernarlas?

Los romanos, como veremos, tampoco emprendieron la conquista del universo. Se les dio. Pero supieron recoger la herencia de la inteligencia griega, y el ideal del Imperio ya flotaba en el aire, por lo que se

creyeron elegidos de los dioses para realizarlo. Veamos, entonces, la formación del imperio romano en perspectiva más bien histórica, y luego considerémoslo en perspectiva teológica, en la línea de la política divina anunciada por el profeta Daniel.

A. El hecho de la unión de política y religión en los romanos

Los romanos no especularon acerca de la política, sino que la hicieron. Y para ver lo universal en la particularidad de los hechos históricos no hace falta solamente mucha lectura, sino una preciosa especialización del hábito del *intellectus*, virtud que muy pocos poseen, y menos entre los historiadores, que se creen más justificados a recrear los hechos que a leer dentro de ellos. Puestos en este terreno, la única opción que tenemos es la humildad de confesar que no es el nuestro. Si entramos a recorrerlo, es como ciegos, pero de la mano de quien sabemos que no va a perdernos. Como ya hemos empezado a hacerlo, tomaremos como guía para recorrer los siglos a Rubén Calderón Bouchet, quien no sólo posee en alto grado las raras cualidades a que nos referimos, sino que, además, fue llevado al punto que buscamos por un proceso distinto y en cierto modo contrario al que nosotros hemos seguido. Nosotros transitábamos las alturas de la especulación religiosa y descendimos, sin quererlo ni esperarlo, al terreno político, descubriendo la continuidad que hay entre ambos. Calderón Bouchet sobrevolaba las llanuras de los hechos políticos y se vio precisado – no por prejuicio clerical, podemos asegurarlo, sino por la fuerza de la verdad – a ascender las cumbres de la religión, descubriendo exactamente lo mismo. El principio universal que descubre (*intelligit*) su atenta mirada sobre la universalidad de los hechos políticos puede resumirse en que, para bien o para mal, «el alma de la política es la religión». Sus libros, entonces, nos son preciosos por dos motivos: primero, porque sin ellos ni siquiera nos hubiéramos propuesto hacer el recorrido histórico que empezamos, pues señalan para cada época exactamente lo que nos interesa ver, y nunca lo hubiéramos podido apreciar por nosotros mismos; y segundo, porque fácilmente la *deducción religiosa* aterriza en Utopía y nos es indispensable corroborar nuestras conclusiones con una imparcial *inducción política*. Vayamos, pues, a la antigua Roma.

Ahora consideraremos la relación entre política y religión en los romanos de una manera general. Luego veremos más en particular las

dos grandes etapas de la historia romana: la República y el Imperio. Finalmente haremos unas consideraciones teológicas acerca del ideal del Imperio universal que Roma dejó marcado para siempre en el corazón de los hombres. Respecto de lo primero, hagamos unas observaciones generales del orden social romano, luego de su religión y, por último, de la relación entre ambas realidades.

I. Un pueblo llamado al dominio de la tierra

Una visión teológica de la historia nos obliga a reconocer que, así como los griegos fueron llamados por Dios a pensar, los romanos tuvieron la vocación divina del imperio: "¡Haga Dios dilatado a Jafet!" [1]. La filosofía griega fue el instrumento de la Sabiduría cristiana, y el orden romano sirvió de base a la Cristiandad. Ambos fueron elementos providenciales de la Plenitud de los tiempos en que debía venir Jesucristo, y Dios suele ser abierto con los hombres y advertirles lo que quiere de ellos. Lo poco que se sabe de los orígenes del pueblo romano sugiere que algo de esto presintieron: "Antes que naciera Virgilio la leyenda de un futuro imperial inspiró a los romanos la convicción de un porvenir fuera de serie. Una suerte de verdad poética estaba adscripta a la «*pietas*» inspirada por la trinidad de Júpiter, Marte y Quirino, dioses que presidían, desde el cielo empíreo, las funciones espirituales en las que los romanos superaron a los otros pueblos: soberanía político-religiosa, fuerza militar y productiva administración de los bienes materiales" [2].

Si nos dejamos llevar por nuestra tendencia, más griega que romana, de sistematizar, y buscamos cuál es el primer principio del espíritu de este pueblo, parece que hay que ponerlo en el amor a la tierra: "Pueblo campesino, su vida transcurría en torno del hogar doméstico y de las faenas rurales. [...] La educación recibida por el romano en el seno de la familia obedecía a una finalidad distinta de aquella que orientó la *paideia* del joven griego. Ni los ideales estéticos del aristócrata ateniense, ni la parcialidad castrense del espartano. Su formación en el predio rústico tuvo un propósito práctico y si se quiere utilitario: cultivar la tierra y defenderla con tenacidad de sus enemigos: plagas, desastres y ataques armados. Este origen campesino mantiene su sello a lo largo de toda la historia romana, y cada vez que el giro de los sucesos los llevó a pensar que decaían, su primer movimiento de restauración

---

[1] Gen 9, 27.

[2] Rubén Calderón Bouchet, *Pax Romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma*, Librería Huemul, Buenos Aires 1984, p. 7.

fue hacia el campo, hacia la tierra. El romano vinculó sus virtudes con la «*res rustica*»" [1].

El campesino vive en familia. En el campo, el tiempo y el espacio, el trabajo y el descanso no son los del individuo sino los de la familia. No se puede cultivar la tierra con sólo dos manos: el sujeto que la posee y trabaja no es una persona sino el grupo familiar. Tampoco el tiempo del campo es el del hombre, pues no se planta un árbol sino para los hijos, de allí que el campesino se acostumbra a buscar no el propio descanso sino el de su posteridad. Y el espacio del campo, por el otro extremo, es el de la familia y no el de la ciudad. Nada puede hacer el individuo solo, pero la *cultura del espíritu*, vocación griega, lleva a constituir ciudades de personas, mientras que la *cultura de la tierra*, vocación romana, pide la constitución de sociedades menos compactas cuyas unidades son las familias. Mencionemos aquí una tercera sociedad formada por la *cultura del dinero*, como la de los fenicios, sociedad maléfica o anti-sociedad, constituida por un bien que en realidad no es común sino perfectamente divisible, que tiende a formar una asociación momentánea de comerciantes, corruptora de sí misma y depredadora de las demás.

La romana fue una sociedad de fuerte sabor natural. En la constitución de la sociedad familiar rige claramente la ley natural, y más cuando se trata de una familia campesina hecha en el respeto y rigor de la naturaleza. De allí que, como en el pueblo romano siempre preponderó la familia, en todas las formas políticas que fue tomando predominó siempre un fuerte sentido de la ley natural, lo que no puede decirse de las ciudades griegas.

Una clara señal de la salud natural de la sociedad romana es el lugar que ocupa en ella la mujer. "Normalmente la mujer era el centro de ese pequeño estado constituido por la familia heril. El pater reinaba como un soberano sobre los hijos e hijas no casados, sobre los nietos, los clientes y los esclavos. No obstante este gran poder, los otros miembros de la familia tenían sus derechos y prerrogativas. La mujer podía adquirir, poseer bienes muebles e inmuebles y heredar a la par de sus hermanos. [...] El hogar es el reino de la mujer, allí es la «domina» o «dueña». En las casas importantes está eximida del trabajo servil y sólo hila o teje rodeada por sus servidoras. No vive encerrada en el «gineceo» y puede salir a la calle, dándole aviso a su marido del lugar donde va. [...] La posición de la mujer en la casa, lejos de disminuir, se acentuó en la época imperial, y su importancia fue disipando la potestad discrecional del marido. Podía disponer de su dote y en los llamados matrimonios li-

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 30 y 32.

bres, frecuentes durante el Imperio, la mujer retenía la propiedad de todos sus bienes, y el marido no intervenía para nada en su administración a no ser que ella así lo consintiera. «¿Por qué no quiero casarme con una mujer rica? – se preguntaba Marcial –. Porque no siento el menor deseo de convertirme en la esposa de mi esposa»" [1].

El romano también supo hacer la guerra, con tenacidad, con inteligencia, con dureza, pero nunca hizo la guerra por la guerra misma, sino con el vivo deseo de poseer la tierra en paz: "«*Si vis pacem, para bellum*» – decían los romanos con lacónica precisión. Sabían que es imposible alcanzar la paz si no se está en condiciones de luchar para obtenerla. Por esa razón su preparación militar fue larga y muy efectiva, pero nunca exclusiva ni enfáticamente belicosa" [2].

Y su amor a la tierra hizo, finalmente, que la supiera dominar sin arrasarla. El romano se ha conocido tan arraigado a sus campos que parece haber considerado a los demás pueblos que su propia energía le llevó a dominar, como parte de la flora y fauna de las regiones conquistadas. Mientras pudo, los gobernó como un buen ganadero a su ganado, sacándoles un provecho que no les impidiera pastar en paz.

II. La religión romana

"El hombre antiguo no se preocupó demasiado por eso que los cristianos llamaron la vida interior. Conocían el valor político que tienen las virtudes, pero no sabemos que hayan reflexionado mucho sobre la economía y el origen de la vida moral. Esta falta de interés no quitó a los viejos romanos la posesión de una robusta salud ética y de una vívida tradición religiosa que podía hacerles parecer obvias las reflexiones sobre su proyección en el alma" [3].

La Providencia parece haber velado sobre la cuna de este pueblo para que no fuera poseído, como tantos otros, por los demonios. El culto religioso más vivo y más antiguo no se impone por alguna extraordinaria intervención de un supuesto dios y sus sacerdotes, sino que nace de lo íntimo de la vida familiar: "La familia fue la base social de la Roma primitiva, y en orden a la unidad doméstica encontramos un culto antiquísimo y de particular reciedumbre. La vida de la comunidad parental se desarrollaba en el hogar, donde ardía constantemente la llama votiva de Vesta. [...] El culto familiar no concluía con el fuego de Vesta, y se

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 178-181.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 37.
[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 24.

prolongaba en otras deidades protectoras, genios y penates, que inspiraban ritos y fiestas propias de la comunidad parental. [...] La vida social, regulada por un culto minucioso y una entrega activa a la protección de tantos dioses, no podía dejar de proyectar una benéfica disciplina en las actividades del alma. De allí nacieron los hábitos piadosos, la paciencia, la humildad y la confiada esperanza que tanto sirvieron para forjar la templada reciedumbre del carácter romano. [...] En la familia y en el culto del hogar se formó el temple del romano" [1].

El culto religioso de los romanos va a seguir la evolución del orden social y político. "«Una concepción tripartita del mundo y de la sociedad parecía corresponder a tres funciones esenciales: soberanía político-religiosa, fuerza combatiente y productividad». Estas tres funciones aparecían presididas por los tres dioses principales del panteón romano: Júpiter, Marte y Quirino" [2]. Y en la medida en que Roma surge como cabeza de un Estado que se va extendiendo, estos dioses ven elevada su categoría y sus funciones: "El Júpiter del «*flamen Dialis*», antes de la religión capitolina, era, en la autorizada opinión de Dumézil, el dios del día, del cielo luminoso. Su sacerdote estaba impregnado por la sacralidad del dios, tanto en los preceptos como en su persona. Era el encargado de los auspicios que comandaban la acción política. En la evolución posterior de la religión romana, en la fase que Dumézil llama capitolina, se reforzaron las prerrogativas de Júpiter y, llamado también «Capitolino», se convirtió en el garante de la grandeza de la Urbe y en su verdadero «*Rex*». «Es efectivamente el dios soberano, el dios de la ciudad, cuando ella se piensa como una entidad política, con su destino y sus ambiciones con respecto al mundo»" [3]. Luego, al ir incorporando pueblos hasta llegar a constituirse como capital de todo un Imperio, Roma les dará también un lugar de respeto en su panteón a los dioses de sus vasallos.

Como culto de un origen más bien natural, los sacerdotes serán las mismas autoridades sociales o sus delegados. En la familia es el *pater* quien dirige el culto, aunque en el mayor respeto de las tradiciones ancestrales. En el orden social, el culto se organizará a la par que el gobierno: "Cualquiera que visitaba Roma durante el siglo primero a. de J. C. podía observar que la Urbe mantenía en todo su esplendor el culto de los antiguos dioses. Los templos dedicados a las numerosas festividades

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 30-31.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 25. La cita interior es de una entrevista a Dumézil, autor de *L'Héritage indo européen à Rome*.
[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 26.

públicas eran muy concurridos. Una impresionante cantidad de colegios sacerdotales se encargaban de mantener en vilo los cultos de esta abigarrada población sobrenatural. [...] Un número tan grande de dioses exigía un ceremonial vasto y minucioso, y para su realización estaban consagrados los colegios sacerdotales, unas asociaciones que se llamaron sodalidades y no pocos sacerdotes no colegiados. Los colegios sacerdotales fueron cuatro: el de los pontífices, a la cabeza del culto oficial, y cuyo origen remontaba a Numa. Sila aumentó el número de los pontífices, que llegó a ser de quince miembros. La misión propia de este colegio fue cuidar el culto público de la ciudad. Defendía la religión de las innovaciones y del abandono que suele ser su triste consecuencia. El sumo pontífice tenía su cargo por vida y concentraba en su persona todos los poderes del colegio pontifical" [1]. Los otros tres colegios eran el de los Augures, el Colegio de los «*Quindecemviros Sacris Faciundis*», encargados del culto de los dioses que no pertenecían a la nación romana, y el de los Feciales, "de origen tan arcaico como los otros y a cuya competencia incumbían las declaraciones de guerra, tratados de paz, alianzas y armisticios" [2].

Pero si bien los romanos ofrecían a sus dioses un culto de propia inspiración, no dejaban de creer vivamente que ellos les respondían, y estaban firmemente dispuestos a obedecer a sus indicaciones: "Los dioses principales están rodeados de fuerzas divinas, de «*numina*», señales o manifestaciones que el hombre debe conocer para intuir, a través de ellas, la voluntad de quien las dirige. [...] El romano prestaba gran atención a todas esas señales, «*numina*», que partían de los poderes invisibles y lo obligaban a mantener en constante vigilancia todos sus movimientos. Esta vigilia disciplinó su espíritu y afinó su conciencia para percibir la presencia de lo sagrado en todas las actividades que emprendía. Nada era indiferente a los «*numina*» ni podía sustraerse a su influencia" [3].

El Colegio de los Augures, segundo en importancia después del de Pontífices, tenía como especial función el conocer la voluntad de los dioses respecto de los asuntos públicos: "El número de sus componentes aumentó también por iniciativa de Sila, que pretendía reforzar con esta medida las instituciones tradicionales. La República, ya en su ocaso, conoció un colegio de quince augures, no muy convencidos del valor de su extraña ciencia ni muy seguros en la ejecución de sus ritos, pero

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 197-198.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 200.
[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 27-28.

con la certeza de su valor político. Asistían a los magistrados de la ciudad e interpretaban los signos favorables o desfavorables que leían en las entrañas de las aves y que servían de presagio para iniciar o desistir de una empresa. El colegio tenía un reunión mensual de carácter ordinario, pero el Senado podía convocarlo para una sesión extraordinaria si así lo creía necesario" [1].

III. La religión, alma de la política romana

Se hace difícil considerar estos viejos tiempos desde nuestra moderna situación. Quien los mira con ojos laicizados, tiende a juzgar que la religión no fue para los romanos más que otro instrumento de gobierno, y quien mira con ojos cristianos, tampoco puede creer que su muerta religión pagana fuera vida de nada. Sin embargo, no es razonable pensar que aquellos hombres, que demostraron ser justos y graves, pudieran haber jugado en tales asuntos. Para los romanos, como para todos los hombres antiguos en general, la religión – para bien o para mal – no sólo fue algo serio sino principal. El primer deber del paterfamilias y de toda autoridad era procurar y conservar la paz con los dioses: "De hecho, el romano colocó, incluso sobre el interés del Estado, la «*pax deorum*», sin la cual la suerte de la ciudad corría el peligro de hundirse. Había que conciliar el favor de las deidades, y para ello convenía proceder de acuerdo con los ritos y reglas tradicionales: forma conveniente, momento adecuado, lugar determinado y personal autorizado. Esta ejercitación ritual y el ofrecimiento del sacrificio tienen que mover a los dioses para que obren en interés de la ciudad. Tal movilización de divinidades en favor de un plan político no significaba poner ese propósito sobre la voluntad de los dioses convocados; por el contrario, era admitir que sólo preocupándose por la justicia de su causa, los dioses accederían a defender los intereses de Roma. En buen latín esto significaba poner el «*ius divinum*» sobre el «*ius civitatis*» y hacer ingresar la piedad patriótica en el supremo interés de la piedad religiosa" [2].

Además, cómo olvidar que este rudo pueblito del Lacio creyó recibir de sus dioses la promesa de un futuro singular, y esta promesa se cumplió más allá de lo que fuerzas humanas podían esperar. Como dijimos al comienzo, dada la importantísima misión providencial que Roma cumplió en la estrategia de nuestra Redención, el teólogo católico no puede dejar de pensar que verdaderamente Dios habló, protegió y diri-

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 199.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 39-40.

gió a este pueblo. Quien conoce las consecuencias del pecado original sabe que es moralmente imposible que un pueblo haya conservado tanta honestidad natural sin notorias gracias actuales por parte de Dios. Aunque también sabemos que sin la Iglesia de Jesucristo ningún pueblo se sostiene en la fidelidad. Roma cumplió con su parte en los planes de Dios, pero con grandes infidelidades, y finalmente se corrompió.

Mas fidelidad y pecado demuestran el hecho que a nosotros nos importa destacar: que el alma del orden político romano, esto es, su vida y su motor, fue ciertamente la religión. Aun cuando Roma pronto renunció a la monarquía para establecer una república aristocrática, prudentemente moderada por elementos monárquicos y democráticos, sin embargo siempre consideró que su verdadero Rey era Júpiter, *Jovis Pater*, dios supremo y padre de los dioses, al que siempre pretendió escuchar y obedecer. De la seguridad que pudieran tener del favor de los dioses dependía para los romanos la confianza en el éxito de sus empresas, de la que tanto depende a su vez la fuerza de los brazos. En los tiempos más aciagos, el primer recurso político-militar consistía en redoblar el fervor para recuperar el favor de la divinidad. "La derrota de Roma en la batalla de Cannas fue motivo para un reencuentro sobrenatural con los viejos misterios de la raza. Se buscó la causa religiosa del desastre y se trató de reconquistar la benevolencia de los dioses ofendidos con un sacrificio terrible. Dos vírgenes destinadas a conservar el fuego sagrado de la ciudad habían cometido el sacrilegio de abandonarse en los brazos de un amor culpable. Una de ellas se suicidó y la otra fue sepultada viva en una cueva. Su seductor recibió de la mano del sumo pontífice una paliza ritual que le costó la vida. Para aplacar la irritación de los dioses y purgar el crimen se recurrió al sacrificio de seres humanos. Un galo y una gala, un griego y una griega, fueron ofrecidos a los daimones para que su cólera cayera sobre los pueblos a que pertenecían ambas parejas. Paralelamente a estas medidas religiosas, de probable procedencia etrusca, afirma Grimal que se envió una embajada a Delfos para obtener del viejo oráculo helénico un consejo y una seguridad de protección" [1]. No todo era sano en la religión romana: "La faz nocturna de la Roma demoníaca se revela en la crueldad de los sacrificios expiatorios" [2].

Aunque no faltara cierta inspiración legítima en la religiosidad romana, no podía dejar de sentirse el vacío de una religión substancialmente falsa. Pero estaba tan íntimamente ligada a la cosa pública, que no podía descuidarse el ceremonial religioso sin poner en peligro la

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 116.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 117.

estabilidad política: "Roma, como cualquier otra ciudad antigua, estaba organizada en torno de principios legales que dependían exclusivamente de su estatuto religioso" [1]. De allí que en los intentos de restauración de una República en decadencia, siempre tenía que darse un intento de restauración religiosa. Lucio Cornelio Sila llevará adelante el último intento de sostener la República – esto es, la aristocracia senatorial – frente al Imperio que queria aparecer. Hombre de grandes cualidades pero de ninguna virtud, que supo ser dadivoso o cruel, enamorar o masacrar, y hasta enfrentar la propia muerte con calculada frialdad, no era alguien en quien se pudiera esperar mucha piedad religiosa. Sin embargo, en la constitución con que quiso devolver poder al Senado, no dejó de renovar eficazmente las instituciones religiosas.

Hacia el final de la República, el aparato religioso funcionaba con todo su esplendor; sin embargo, "se practicaba, pero ya no se creía". El Imperio se hizo grande, como diremos, por una especie de inercia vital, pero las raíces de la grandeza romana se habían secado, y estas raíces eran su religiosidad.

B. «La República» de Cicerón

I. La obra y su autor

Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) vivió la decadencia de la República, a la que amó, trató de salvar y le entregó la vida. "Es un escritor político de gran interés, no porque posea alguna originalidad de pensamiento, o algún poder de análisis político, sino porque, a su manera ecléctica de aficionado a la filosofía, asume todos los lugares comunes de su tiempo" [2]. Lo traemos a cuento porque, a imitación de Platón, escribió un diálogo *De re publica* que, además de atraparnos con su estilo, nos ofrece la ocasión de ilustrar un poco el influjo de la religión en el corazón romano.

El *Tratado de la República* fue la obra más grave y original de las muchas que compuso Cicerón, orgullo de Roma, estimada aún por los griegos, estudiada por los Padres y teólogos cristianos. Sin embargo, cuando el Renacimiento, en su entusiasmo por las letras antiguas, quiso reeditarla, por más diligencia que puso, no hubo manera de encontrar

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 155.
[2] Enjundioso juicio de los Carlyle, citado por Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 147.

ningún manuscrito de la misma, teniendo que conformarse con fragmentos dispersos. Recién a comienzos del s. XX, Monseñor Angelo Mai, bibliotecario del Vaticano, descubrió gran parte del texto como huellas borradas debajo de una segunda escritura (manuscritos llamados *palimpsestos*) [1].

Como lo dice el mismo Cicerón, Platón había presentado en su diálogo el ideal de una República soñada: "El príncipe de sus maestros [Platón, principal de los maestros griegos], aquel a quien ninguno aventajó en elocuencia, se eligió un terreno completamente libre para construir una república a su manera; creación admirable sin duda, pero contraria a la vida y costumbres de los hombres" [2]. Mientras que en su diálogo, Cicerón pretende mostrar el ideal de una República que se dio en la realidad. Aunque, como bien dice un comentador, "la República Romana que [Cicerón] se complace en describir no era menos ideal que la de Platón; y puede añadirse que aun en los mejores tiempos, Roma, agitada constantemente, nunca ofreció en sus leyes ni en sus costumbres la perfección que Cicerón le atribuye" [3].

Así como Platón hablaba por boca de Sócrates, Cicerón habla por boca de Escipión (Publio Cornelio Escipión Emiliano, nieto adoptivo de Escipión el Africano, triunfador éste de la segunda guerra púnica y aquél de la tercera y definitiva). El diálogo consta de seis libros. "En el manuscrito del Vaticano se encontró la mayor parte del libro primero, un fragmento bastante extenso del segundo, algunos bellos párrafos del tercero, y dos o tres páginas del cuarto y del quinto. El libro sexto queda reducido aún al sueño de Escipión y a algunas frases sin puesto fijo recogidas por los escritores antiguos que citan con frecuencia a Cicerón, y particularmente este tratado. Con estos elementos no puede reconstruirse el trabajo de Cicerón, pero alcanzan a dar idea bastante exacta de él y a mostrar sus principales divisiones, su objeto y su espíritu" [4].

II. Breve síntesis del Tratado

Escipión se entrega, en el libro primero, a explicar los pro y contra de las tres formas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia, para concluir que la mejor manera de gobernar era la prudente combi-

---

[1] Cf. el Prólogo de Francisco Navarro y Calvo al «Tratado de la República», en las *Obras escogidas* de Marco Tulio Cicerón, editorial El Ateneo, Buenos Aires 1965. De esta edición tomamos las citas.

[2] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 538.

[3] Navarro y Calvo, en op. cit., p. 526, nota 44.

[4] Prólogo de Navarro y Calvo, op. cit., p. 484.

nación de las tres que se dio en la República romana: "Paréceme que de las tres primeras formas es preferible la monarquía; pero esta misma es inferior a un gobierno que reúna lo mejor que aquéllas tienen y amalgame en justa proporción los tres poderes. Gústame que el Estado tenga algo de majestuoso y real, que los grandes tengan influencia y participación en el poder, y que queden reservadas algunas cosas al juicio y decisión del pueblo" [1]. El mismo Santo Tomás se quedará con esta fórmula como óptimo régimen de gobierno [2].

La tesis y el método del libro segundo son expuestos claramente por el expositor desde el primer párrafo. Como argumento a favor de la sabiduría de la organización romana señala que todas las demás repúblicas habían sido constituidas por hombres aislados, "mientras que nuestra República no ha sido constituida por un ingenio solo, sino por el concurso de muchos; ni se consolidó por una sola edad, sino por el transcurso de bastantes generaciones y bastantes siglos. No es posible encontrar un ingenio tan grande, decía [Catón el viejo], que todo lo abarque; y el concurso de todos los varones esclarecidos de una época no conseguiría, en achaques de previsión y prudencia, suplir las lecciones de la experiencia y del tiempo" [3]. Hace, entonces, la historia de los orígenes de Roma, desde la monarquía a la república. Pero hacia el final, sus oyentes le piden remontarse más a lo universal: "Paréceme – le dice uno de ellos – que acabas de hacer el elogio del gobierno de nuestra República, cuando Lelio te había preguntado, no del de la nuestra, sino del gobierno en general" [4].

Del libro tercero no es mucho lo que tenemos, pero da la síntesis San Agustín, que lo leyó por entero [5]. Uno de los presentes defiende el mal partido de que no es posible gobernar sin injusticia – "¡Bella causa me encargáis al querer que sea defensor de la injusticia!" –, y lo hace bien: muchísimas veces se oponen justicia y prudencia; además, diversos tiempos y diversos lugares han pedido leyes contrarias, mientras

[1] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 526 (fin del libro primero).

[2] I-II, q. 105, a. 1: "La mejor constitución en una ciudad o reino es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía – por cuanto es uno el que preside a toda la nación –, la aristocracia – porque son muchos los que participan en el ejercício del poder – y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige".

[3] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 531-532.

[4] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 554.

[5] San Agustín, *La ciudad de Dios*, l. II, c. 21.

que la justicia no puede ser sino inmutable. A otro le toca argumentar que nada hay más funesto que la injusticia para la sociedad. Y Escipión termina resolviendo, apoyado en la definición misma de república, que sin justicia ya no existe la sociedad (conclusión que San Agustín sabe aprovechar para mostrar que Roma ya se había corrompido antes de la venida de Jesucristo).

De los libros cuarto y quinto, como se dijo, no quedan sino fragmentos que apenas dan idea de sus asuntos. En cuanto al libro sexto, se ha conservado el precioso «sueño de Escipión», donde Cicerón deja claro el punto principal de lo que pretendemos mostrar: puesto que "del cielo descienden los que rigen y conservan las naciones, y al cielo vuelven" [1], el fin último por el que el príncipe debe procurar el bien temporal no puede pertenecer al tiempo sino a la eternidad. Quien le habla en el sueño es el abuelo por adopción, Escípión el Africano, quien vive eternamente en el cielo: "Veo que contemplas la patria y la morada de los hombres; pero si la Tierra te parece pequeña, como lo es en efecto, levanta los ojos hacia las regiones celestes; desprecia las cosas humanas. ¿Qué fama, qué gloria digna de tus deseos puedes adquirir entre los hombres? [...] Así pues, si pierdes la esperanza de venir a esta morada en la que se encuentran los bienes de las grandes almas, ¿para qué te servirá esa gloria humana, que apenas puede durar algunos días de un solo [Gran] año? Mas si quieres levantar tus ojos y fijarlos en tu morada natural y eterna patria, no pares mientes en los discursos del vulgo; eleva tus deseos sobre las recompensas humanas, que la virtud te muestre el camino de la verdadera gloria, y que sus encantos te atraigan" [2].

III. Bajo la luz divina de la razón

Si nos aventuráramos a señalar, como a primer olfato y sin el apoyo de ninguna erudición, dónde está para Cicerón la ligadura de vital continuidad entre política y religión, que es lo que nosotros andamos buscando, nos parece que se puede afirmar que en la *naturaleza divina de la luz de la razón*. Aquí Cicerón se muestra inserto en el proceso que señalamos para los griegos, en que la filosofía ha salido a la redención de la religión. Y Cicerón es un auténtico romano, que vive entre romanos y escribe para ellos, por lo que podemos pensar que hay una mayor

---

[1] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 598. De allí que Cicerón condene el suicidio en tales hombres: "Por esta razón, tú, Publio, y todos los varones religiosos, debéis mantener el alma en los lazos del cuerpo; nadie, sin el mandato del que la dio, debe abandonar esa vida mortal, y al huir de ella, parece que abandonáis el puesto que Dios os señaló" (p. 599).

[2] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 601 y 603.

percepción del vacío de los antiguos ritos y de la necesidad de restauración de la verdad religiosa.

Al buscar en el *Tratado* dónde aparece lo religioso conformando las instituciones políticas, nos encontramos más bien con lo contrario: Cicerón señala de manera, diríamos, demasiado advertida cómo la prudencia política conformó la religión. Rómulo "desapareció durante un eclipse de Sol, consiguiendo el honor insigne de que se le creyese transportado al rango de los dioses; fama que no consiguió jamás ningún mortal sin que la mereciese por extraordinaria virtud. [...] Creyóse sin embargo en la divinidad de Rómulo en tiempos en que la prudencia había madurado los espíritus y el hombre se conocía a sí mismo. Pero tanta virtud y genio había mostrado que el pueblo no vaciló en creer, bajo la fe de un hombre rudo, lo que antes no había creído de ningún mortal. Impulsado Julio Próculo por los senadores, que querían libertarse de la sospecha de asesinato de Rómulo, declaró delante del pueblo que se le había aparecido sobre la colina que ahora se llama Quirinal, mandándole pedir al pueblo le construyese un templo sobre aquella colina, añadiendo que era dios y se llamaba Quirino" [1]. Dado que el mismo Cicerón se burla en otra parte de esta supuesta aparición de Rómulo, no pareciera tener gran fe en la naturaleza divina de Quirino, dios de la trinidad principal.

La única referencia explícita que hace Cicerón de la buena influencia de la religión se halla hacia el principio del segundo libro, donde recuerda cómo Numa Pompilio amansó el carácter del fiero pueblo que se iba formando: "Pompilio estableció los grandes auspicios, añadiendo dos augures al número primitivo; eligió entre los ciudadanos cinco pontífices para que presidiesen las ceremonias sagradas, por medio de las leyes que conservamos en nuestros monumentos, sujetó con el suave peso de las ceremonias religiosas los ánimos inquietos por la costumbre de la guerra. Creó los flamines, los salios, el colegio de las vestales, y ordenó santamente todo lo que se refiere a la religión. Quiso que las ceremonias sagradas fuesen complicadas y difíciles, pero su aparato sencillo; estableció multitud de prácticas indispensables, pero que no exigían dispendiosos gastos; multiplicó los deberes religiosos, mas el pobre pudo cumplirlos con tanta facilidad como el rico; estableció mercados, juegos, y procuró a todos los medios de reunión. Por medio de estas instituciones atrajo a la dulzura y suavidad aquellos ánimos que la vida guerrera había hecho crueles y feroces. [...] Murió dejando aseguradas las dos columnas más poderosas para la duración de la República:

[1] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 538.

la religión y la clemencia" [1]. La reflexión no deja de ser hermosa y profunda, pero por una parte es única, y por otra, ¿no se parece acaso a un comentario racionalista de quien reconoce no la verdad sino la simple utilidad de la religión? No pareciera que la religión fuera columna de la República sino, a la inversa, que la política construya y sostenga una religión de conveniencia.

Pero estas impresiones nuestras que sienten la racionalidad contraria a la religiosidad están muy lejos del espíritu de los antiguos. Ya vimos cómo, para Platón, el filósofo es el contemplativo, que apenas se calza las alas de la razón es elevado a lo divino. Y ya lo era antes para Parménides, y después para Aristóteles, y no lo es menos para Cicerón. El hombre vive envuelto en el torbellino de lo cambiante, que revoluciona sus pasiones, mientras que sólo la razón lo eleva a la serenidad de lo inmutable. Ellos sabían que en los primeros tiempos los dioses se habían manifestado a los hombres, pero era demasiado evidente que el recuerdo de estas cosas se había deformado. Si bien el libro II de *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, se detiene en señalar sólo lo malo del culto romano, sus deformidades eran demasiado patentes como para que no resultaran evidentes para hombres sensatos como Cicerón. Para ellos, lo divino se revelaba con pureza en el hombre sabio y virtuoso, que se dejaba conformar en su espíritu según la luz divina de la razón. *La virtud era una consagración sacerdotal que unge al elegido de los dioses y lo constituye mediador para con los hombres*. ¿Y acaso, en buena teología, no estaban en lo cierto? La virtud no es otra cosa que la razón conformando el corazón y las acciones, y la luz de la razón es lo que hay de más divino en la naturaleza del hombre. Nada más verdadero para quien no tiene la revelación del orden sobrenatural.

Cicerón entiende estar reescribiendo *La República* de Platón, tan claramente religiosa, que quiere ver realizada en Roma. Escipión es el gobernante filósofo, consagrado por los dioses. De hecho los Escipiones, además de la gloria que alcanzaron por sus triunfos políticos y guerreros, fueron cultores de la filosofía griega. Y la tesis fundamental que defiende Cicerón en todas sus obras de filosofía política – aprendida del estoicismo –, es la subordinación de la ley civil a la *ley natural: ley universal y eterna que se revela bajo la luz divina de la razón* [2]. Aquí está la auténti-

---

[1] Cicerón, *Obras escogidas*, p. 539-540.

[2] Cicerón, *Obras escogidas*, fragmento del libro V de «La República», p. 591: "Nuestro hombre de Estado conocerá el derecho y la ley escrita; remontará a las fuentes del uno y de la otra; pero no penetrará en un laberinto de consultas, lecturas y discusiones que le impedirían el gobierno de la República y ser para ella en cierta manera diestro labrador. *Penetrará en los fundamentes del derecho supremo natural, fuera del cual no hay justi-*

ca subordinación del orden humano al divino, de la política a la religión. Lo primero que la justicia de ley natural reclama de la República es que cumpla con su deber de religión por medio del culto público. Y no otro que el Virtuoso es quien debe instituirlo en nombre de Dios. No hay, entonces, inversión: la razón no impone sino descubre la ley divino-natural, y en su luz y conformidad determina lo que hace a la ley civil. Es lo religioso natural lo que ciertamente conforma lo político. Así lo entiende Cicerón y así, con mayor o menor claridad, lo entendió la antigua Roma.

C. Pax romana

I. Un Imperio universal

Jugando un poco con la literalidad de las palabras, podemos decir que Roma pudo ser universal de hecho porque supo hacerse universal de derecho. Para los antiguos la sociedad perfecta era la Polis, la Ciudad. La República romana era Roma, con sus instituciones políticas, su religión y sus posesiones. Pero el éxito de sus empresas militares extendió tanto sus dominios que llegó a ser, de hecho, señora universal. Esta realidad desató un doble proceso: por una parte, la organización de ese enorme cuerpo, pero por otra, la corrupción de la cabeza. El sentido romano de la organización los llevó a crear gobiernos político-militares en las regiones conquistadas, que pasaban a ser consideradas como provincias, de carácter necesariamente más monárquico que aristocrático. Pero la afluencia de riquezas a la que ya no era mera ciudad, sino Capital de ciudades, llevó a que se corrompieran las virtudes que habían hecho de su clase dirigente una verdadera aristocracia. El cuerpo, entonces, de este enorme imperio comenzó a reclamar una nueva cabeza verdaderamente imperial.

Nos cuesta comprender la profundidad de la metamorfosis a que Roma se veía obligada. Debía dejar de entenderse como un todo para pasar a ser parte capital de un nuevo orden social hasta entonces no

---

cia; estudiará la ciencia del derecho civil, pero como el piloto estudia la astronomía y el médico las ciencias físicas; uno y otro buscan en la ciencia conocimientos para su arte, subordinándolo todo a la práctica". Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo I, 2ª edición, BAC 1965, p. 659: "Al estoicismo [Cicerón] debe también su clara distinción entre dos clases de leyes, la natural y la civil. La ley natural (*non scripta sed nata lex*) es anterior y superior a las civiles, que son el fundamento del derecho positivo. La ley natural se basa en la naturaleza misma del hombre, que ha sido dotado por Dios de razón, y por lo tanto, es universal para todos los hombres. Cicerón expresa con frases admirables la necesidad y la universalidad de la ley natural".

imaginado, lo que nosotros llamamos ahora tan fácilmente Estado [1]. Y si Roma supo sufrir esta transformación sin dejar de ser Roma, fue porque – como tan bien lo señala nuestro guía – tenía espíritu universal: "Roma, como cualquier otra ciudad antigua, estaba organizada en torno de principios legales que dependían exclusivamente de su estatuto religioso. Cuando las viejas fórmulas usuales de su derecho se independizaron de las creencias tradicionales y comenzaron a convertirse en principios universales de convivencia ordenada, el derecho romano adquirió la fisonomía jurídica que debía convertirlo en fundamento de un derecho universal. Este nuevo orden jurídico debió muchos de sus principios a la filosofía estoica y, en general, al pensamiento helenístico, pero siguió siendo romano en todo aquello que tuvo de jurídico en sentido estricto. Fue en ese nivel donde el realismo latino halló sus expresiones más felices. Es un hecho que la ley romana rompió el molde estrecho de la comunidad religiosa en la que nació. Pudo extenderse a otros pueblos y a otras naciones sin perder su romana especificidad. Se puede decir sin caer en paradojas, que *se hizo más universal en la misma medida que fue cada día más romana*" [2].

II. Un Imperio ecuménico: *Pontifex et Rex*

Julio César fue quien terminó de producir el cambio de régimen de la república a la monarquía imperial: "Él fue quien condujo a Roma, amenazada por la guerra civil, a transformarse en la cabeza de una gran unidad política y, al mismo tiempo, el que encontró los medios adecuados para que pudiera darse ese cambio. El fenómeno de la monarquía cesariana – no importa que oficialmente no fuera reconocida como tal – está vinculado a la transformación de la ciudad antigua en una nueva organización racional de convivencia política" [3].

Para lograrlo tuvo que vencer dos resistencias poderosas. Por una parte, tuvo que luchar contra los malos hábitos que produce el dinero: "En verdad le tocó tener que poner un poco de cordura en medio del desenfreno. Su combate más importante fue, como ya lo dijimos, contra la influencia antipolítica del dinero. César conocía el valor del oro y

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 160: "Fue para terminar con esta situación que César estableció el carácter oficial de los cargos públicos, y convirtió a los países conquistados en partes integrantes de un cuerpo político único. Esta nueva idea hizo estallar el marco de la ciudad antigua y abrió el horizonte de una noción de Estado que el mundo griego no conoció".

[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 155-156. La cursiva es nuestra.

[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 157.

nunca ahorró esfuerzos para conseguirlo donde estuviera, pero supo también que el poder no puede reposar exclusivamente en él y, cosa todavía más importante, comprendió que el soberano debía estar por encima de los intereses financieros para evitar la influencia corruptora del soborno. [...] Su lucha fue contra la usura, no contra la propiedad ni contra el capital" [1].

Pero otra resistencia más profunda, también vencida pero no remediada, fue la de la religión. Las instituciones políticas de la ciudad antigua estaban fundadas en la religión, que le confería su propia personalidad a la ciudad. Para universalizar a Roma y transformarla en una verdadera Capital de ciudades, había que universalizar también su religión, lo que ya no era tan fácil: "Este proceso [de organización imperial] no hubiera podido realizarse si Roma no hubiese sido capaz de abandonar sus prejuicios religiosos tradicionales y abrirse a la posibilidad de fundar un estatuto jurídico válido para otros pueblos. Este paso fue, a la manera romana, un auténtico desarrollo racional de las virtudes latentes en su cultura. De cualquier manera, resultó imprescindible para que los habitantes del Imperio se incorporaran a la ciudadanía romana. César fue un lúcido elemento en la realización práctica de esta faena, y toda su obra lleva el sello, típicamente racionalista, de una suerte de despotismo ilustrado" [2]. Pero este manejo tan racionalizado de las relaciones con Dios no podía darse sin dejar la impresión de que quizás Dios, por su parte, no había firmado el contrato. La religión ecumenista del nuevo Imperio romano, donde hombres y dioses se ponían de acuerdo, ya no opuso resistencia a la organización política, pero porque estaba muerta.

Cayo Julio César Octavio Augusto fue quien llevó a glorioso término la empresa de su tío y padre adoptivo, permitiéndole al mundo conocer algo que había terminado pensando que era un sueño imposible: la paz. "La paz fue el beneficio que obtuvo Roma a cambio del sometimiento a la voluntad de Augusto" [3], *Pax Romana* que se prolongaría tres siglos. Puede decirse que el Imperio romano fue el imperio de la razón: "Lo primero que llama la atención cuando se estudia el siglo de Augusto es el carácter racional, frío y reflexivo del poder que se impone sobre todos los países cubiertos bajo el dominio de Roma. El orden político que nació de las exigencias prácticas de la conquista tuvo por padre un cálculo técnico ejecutado con toda minuciosidad. Su relación con las tradiciones antiguas vino impuesto por una razón de Estado o, en el

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 159 y 161.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 156.
[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 169.

mejor de los casos, por eso que los filósofos escépticos llamaron la «defensa de la vida», pero no tuvo mucho que ver con la pasión religiosa o la fe vivida. [...] El instrumento racional de ese triunfo fue, sin lugar a dudas, la nueva idea del derecho que los romanos supieron imponer a las viejas fórmulas de convivencia. Este orden jurídico se extendió a todos los campos de la cultura y supo sellarlos con la marca de su racionalismo legal: religión, artes y costumbres quedaron impregnadas de ritualismo jurídico, y nada importante escapó de las exigencias de esta voluntad ordenadora" [1]. Pero el orden racional del Imperio no se construyó sobre su fundamento natural, el temor reverencial que impone el oro de la religión, sino sobre el temor servil que impone el hierro del poder militar: "El primero de esos defectos [del régimen inaugurado por Augusto] provenía de su origen: el poder militar. [...] Augusto no quiso mostrar el cuño marcial de su poder y aparentó fundarlo sobre el principio jurídico de la delegación" [2].

Sabedor que la verdadera alma de la política es la religión, Augusto no dejó de intentar una renovación racionalista del culto. Así como asumió la plenitud del gobierno político, también quiso ejercer la plenitud del mando religioso en el mismo intento de restauración: "El sumo pontificado también fue asumido por Augusto a la muerte de Lépido. Con esta medida resucitó la identificación del trono y el altar" [3]. Pero no hizo sino firmar el certificado de defunción de la religión. "Es difícil saber si Augusto advertía con lucidez lo que podía haber de falso en su sistema. Su empeño en mantener la vigencia de los valores fenecidos tiene algo de conmovedor, y puso en esta tarea una sinceridad que logró triunfar de su propia hipocresía. Decretó la vigencia de instituciones que Roma ya había abandonado en el camino, y reforzó la policía para que nadie pudiere tomar en broma su intención restauradora" [4].

"Pocas veces en la historia se ha logrado la realización de una empresa política tan vasta y variada como el Imperio Romano y con tanto éxito. Hasta ese momento la situación del mundo greco-latino no había estado tan cerca de alcanzar el desiderátum de sus aspiraciones. Por primera vez un poder consciente de sus propósitos construyó un orden de convivencia en el cual hasta las tradiciones religiosas fueron reflexivamente asumidas para servir un objetivo político. Lo que tal vez faltó en ese imperio fue la vida" [5].

---

[1] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 162.
[2] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 164.
[3] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 167.
[4] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 167.
[5] Calderón Bouchet, *Pax Romana*, p. 170.

Lo único que podía resucitar a esta Roma de espíritu universal, era una verdadera Religión universal. Pasada la primera década de la era cristiana, cuando el *Rex et Pontifex* de artificio moría en Nola, reconociendo tal condición en sus últimas palabras: "¿He representado bien la comedia de la vida?", el Verdadero se quedaba en el Templo de Jerusalén para comenzar a encargarse de las cosas de su Padre.

D. El ideal del Imperio en la línea de la política divina

I. El sueño de Daniel

El año 605 a. C. – durante el reinado de Lucio Tarquinio Prisco en Roma y entre Dracón y Solón para Atenas – Nabucodonosor, hijo del rey de Babilonia, conquista Jerusalén y se lleva cautivos al rey Joaquín y a una multitud de judíos, entre los que está el jovencito Daniel. Ese mismo año, a la muerte de su padre Nabopolasar, Nabucodonosor comienza a reinar. "El año segundo del reinado de Nabucodonosor [1] tuvo éste un sueño y turbóse en su espíritu, sin que pudiera dormir" [2]. Daniel le recuerda el sueño que el rey no había podido retener: "Tú, ¡oh rey! mirabas y estabas viendo una gran estatua. Era muy grande la estatua y de un brillo extraordinario. Estaba en pie ante ti, y su aspecto era terrible. La cabeza de la estatua era de oro puro; su pecho y sus brazos, de plata; su vientre y sus caderas, de bronce; sus piernas, de hierro, y sus pies, parte de hierro y parte de barro. Tú estuviste mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por mano, hirió a la estatua en los pies de hierro y de barro, destrozándola. Entonces el hierro, el barro, el bronce, la plata y el oro se desmenuzaron juntamente y fueron como tamo de las eras en verano; se los llevó el viento, sin que de ellos quedara traza alguna, mientras que la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra" [3]. Y luego el mismo Daniel lo interpreta según revelación de Dios: "Tú, ¡oh rey! eres rey de reyes, porque el Dios de los cielos te ha dado el imperio, el poder, la fuerza y la gloria. Él ha puesto en tus manos a los hijos de los hombres, dondequie-

---

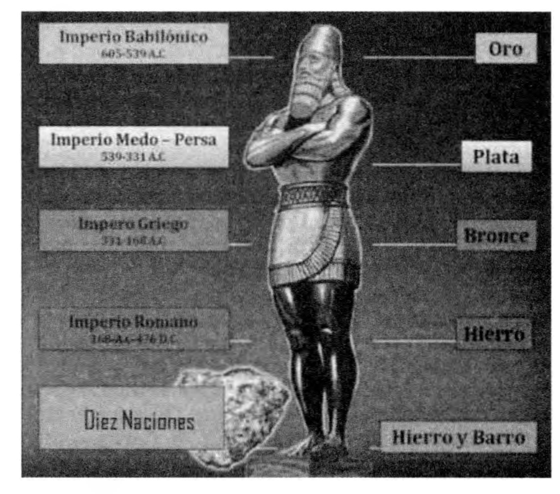
[1] Una pequeña corrección del texto hebreo permite entender que no sea el año dos sino el doce.

[2] Dan 2, 1.

[3] Dan 2, 31-35.

ra que habitasen; a las bestias de los campos, a las aves del cielo, y te ha dado el dominio de todo; tú eres la cabeza, de oro. Después de ti surgirá otro reino menor que el tuyo, y luego un tercero, que será de bronce y dominará sobre toda la tierra. Habrá un cuarto reino, fuerte como el hierro; como todo lo rompe y destroza el hierro, así él romperá todo, igual que el hierro, que todo lo hace pedazos. Lo que viste de los pies y los dedos, parte de barro de alfarero, parte de hierro, es que este reino será dividido, pero tendrá en sí algo de la fortaleza del hierro, aunque viste el hierro mezclado con el barro. Y el ser los dedos parte de hierro, parte de barro, es que este reino será en parte fuerte y en parte frágil. Viste el hierro mezclado con barro porque se mezclarán por alianzas humanas, pero no se pegarán unos con otros, como no se pegan el hierro y el barro. En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre. Eso es lo que significa la piedra que viste desprenderse del monte sin ayuda de mano, que desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder después. El sueño es verdadero, y cierta su interpretación" [1].

La visión mira la sucesión de los reinos de los hombres que se darán antes del advenimiento del Reino de Dios. Son representados por una única imagen humana, por lo que se da a entender que tendrán cierta continuidad. Hay cuatro partes que representan cuatro reinos especiales, el primero de los cuales es señalado por el mismo intérprete inspirado. Lo que tienen de especial estos reinos lo dice el título que le da Daniel a Nabucodonosor: "*Tu Rex regum es*, tú eres Rey de reyes" [2]. Se trata de verdaderos imperios que



[1] Dan 2, 37-45.

[2] El título de «Rey de reyes» se lo daban a sí mismos los reyes de Nínive, Babilonia y Persia, como aparece en varias inscripciones.

dominarán sobre muchos reinos. Los metales que los representan son cada vez menos preciosos pero más duros, y las partes del cuerpo de decreciente dignidad, lo que sugiere no sólo la sucesión temporal – como algunos dicen –, sino cierto decrecimiento cualitativo de estos imperios, aunque no cuantitativo, pues fueron aumentando en extensión y en su duración. Según la interpretación tradicional, estos cuatro imperios son *el babilónico, el medo-persa, el macedónico y el romano* [1].

Sesenta años después, en el 542 a. C., el mismo Daniel tuvo un sueño donde vio surgir del mar cuatro monstruosos animales, siéndole explicado que representaban los mismos cuatro reinos que habrían de venir antes del Reino de Dios: "El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, tuvo Daniel un sueño, y vio visiones de su espíritu mientras estaba en su lecho. En seguida escribió el sueño. Yo miraba durante mi visión nocturna, y vi irrumpir en el mar Grande los cuatro vientos del cielo y salir del mar cuatro bestias, diferentes una de otra. [...] Hablóme él y me declaró la interpretación. Esas grandes bestias, las cuatro, son cuatro reyes que

[1] Los seudoexégetas modernos, rendidos a la crítica racionalista, transforman las preciosas profecías de Daniel en historia, poniendo la composición del libro en el s. III o II a. C. Se habría compilado parte antes y parte después de la persecución de Antíoco Epifanes (215-164 a. C.). Ponen, entonces, como cuarto imperio no al romano sino al seléucida (que fue una de las cuatro partes en que se dividió el imperio macedónico de Alejandro). Para rellenar los dos intermedios, o dividen en dos el imperio medo-persa, o el macedónico-seléucida. Dice, mal, el *Comentario a la Sagrada Escritura* de los Profesores de la Compañía de Jesús, publicado por la BAC (vol. VI, 1971, p. 27, colaboración de J. Alonso): "*El cuarto imperio.* Ha sido corriente identificarlo con el *imperio romano.* Así se llegaría al Mesías o reino de Dios, que surge coetáneamente al imperio romano. Pero esta interpretación tiene en contra de sí varias dificultades: 1º Se ve que el poderoso imperio romano era simbolizado por el hierro, pero no se ve que sea simbolizado por el barro. [...] 2º El horizonte de las visiones del libro [¡del miope comentarista!] termina en Antíoco Epífanes. Parece más de acuerdo con los datos del libro identificarlo con el *imperio griego seléucida.* [...] Los que identifican el cuarto imperio con el imperio romano identifican el segundo con el imperio medo-persa, y el tercero con el imperio griego. Es, pues, la hipótesis, por lo que se refiere al imperio medo-persa, de la unión o consideración *per modum unius* de los imperios. Pero parece más probable la teoría de la *disociación*, es decir, que el segundo imperio es el *medo* y el tercero el *persa.* [...] Si el género del libro es un apocalipsis, lo que el autor presenta como profecía es historia. Suponiendo que el cuarto reino es el griego, el autor escribe en este período". Si fuera el romano, el libro de Daniel lo habría escrito San Pablo. Lo que les molesta a estos exégetas son las profecías que se cumplen. Tan poco justificado es dividir en dos el imperio medo-persa, que otros comentaristas de la misma pésima tendencia dividen de otra manera. Por ejemplo, M. García Cordero O. P. dice en su comentario a la Sagrada Biblia (traducción Nácar Colunga, BAC, 1969) sobre el sueño de Daniel: "Esta visión representa los cuatro imperios que desde el caldeo [babilónico] se sucedieron en Oriente: el caldeo, el persa, el macedonio y el seléucida o sirio. No han faltado intérpretes que han querido ver en este último el Imperio romano, llevados de la idea de que bajo este imperio había aparecido el Mesías. Pero Daniel no es una excepción de los otros profetas, que ven el reino mesiánico al término de su horizonte histórico". ¡Cordero sólo de piel!

se alzarán en la tierra. Después recibirán el reino los santos del Altísimo y lo retendrán por siglos, por los siglos de los siglos” [1]. Vio un león, un oso, un leopardo y una cuarta bestia terrible sin semejanza con nada.



Comparaciones entre Daniel 2 (la estatua) y Daniel 7 (las bestias):

DANIEL 2 (la estatua)	DANIEL 7 (las bestias)	Poder simbolizada
Cabeza de oro	León con alas de águila	Babilonia
Pecho y brazos de plata	Oso con 3 costillas	Medo-Persia
Vientre y muslos de bronce	Leopardo con 4 cabezas	Grecia
Piernas de hierro	Bestia con dientes de hierro	Roma
Pies de hierro y barro	Bestia con 10 cuernos	10 naciones
———————	Cuerno pequeño	Por venir...
Piedra que rompe la estatua y se hace un gran monte	Destrucción de las naciones y reino de los santos	Reino de Dios para siempre

Nos detendremos por ahora en la consideración de los cuatro imperios. De los frágiles pies hablaremos después, cuando haya que tratar de la Piedra que los golpea con la Buena Nueva del Reino de Dios. Evidentemente estos últimos extremos de la estatua no tienen que ver tanto con la historia sino con sus postrimerías, quizás ya con nuestro presente pero ciertamente con el futuro [2].

II. El oro de Nabucodonosor

La cabeza de oro representa al imperio babilónico, que fue establecido por Nabopolasar, siendo su hijo Nabucodonosor quien, tras su pronta muerte, reinó durante largos cuarenta años, llegando a extender su poder sobre toda la Mesopotamia. Daniel ve este reino bajo la figura de un león: “La primera bestia era como león con alas de águila. Yo estuve mirando hasta que le fueron arrancadas las alas y fue levantado de la tierra, poniéndose sobre los pies a modo de hombre, y le fue dado corazón de hombre” [3]. La ciudad de Babilonia era la más célebre de las ciudades antiguas.

---

[1] Dan 7, 1-16.

[2] F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Daniel (Le livre de)», por E. Philippe, col. 1274: “No es necesario unir cronológicamente al imperio romano, aunque muchos lo hayan hecho, los diez reyes o reinos y el rey impío simbolizado por los diez cuernos y por el pequeño cuerno de la cuarta bestia [que corresponden con los diez dedos de los pies de la estatua]. Hay allí un contexto *óptico*, explicable por la naturaleza de la visión profética, que a menudo ve como un todo indiviso un objeto complejo, cuyas partes están separadas por años y aún por largos siglos de distancia. Los diez reyes que deben aparecer simultáneamente pertenecen, en nuestra opinión, a los últimos tiempos”.

[3] Dan 7, 4.

Isaías la llama "flor de los reinos" [1]. Sus conquistas fueron fulgurantes, con la fuerza y la velocidad de un león alado, símbolo usado por ese pueblo, como todavía puede verse en algunos relieves. Pero toda esta gloria se redujo a una condición humana, pues este imperio apenas sobrevivió a Nabucodonosor. Apenas veinte años después de su muerte, bajo el reinado de Baltasar, Babilonia fue conquistada por Ciro, en el año 539 a. C.

Es Dios mismo quien da esta gloria a Babilonia, para usarla como instrumento de su justicia. Así lo dice Jeremías, al tiempo que anuncia el desastre de Jerusalén, con palabras muy semejantes a las de Daniel: "Yo, con mi gran poder y la fuerza de mi brazo, he hecho la tierra, al hombre y a los que hay sobre la haz de la tierra, y la doy a quien quiero. Ahora he dado todas estas tierras en poder de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia, y aun las bestias del campo las he puesto a su servicio, y habrán de estarle sometidas todas las naciones a él, a su hijo y al hijo de su hijo, hasta que venga el tiempo también para su tierra y la sojuzguen pueblos poderosos y reyes grandes. Al pueblo y al reino que no quiera someterse a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y no dé su cuello al yugo del rey de Babilonia, le visitaré yo con espada, hambre y peste – oráculo de Yahvé – hasta someterlo a su poder" [2]. También el profeta Ezequiel presenta a Nabucodonosor como instrumento de la ira de Dios: "Así habla el Señor, Yahvé: He aquí que yo enviaré desde el septentrión, contra Tiro, a Nabucodonosor, rey de Babilonia, rey de reyes, con carros, caballos y jinetes, y gran muchedumbre de pueblo" [3]. Y también contra Egipto: "Así dice el Señor, Yahvé: Doy a Nabucodonosor, rey de Babilonia, la tierra de Egipto; él tomará sus riquezas y tomará sus despojos" [4].

El imperio babilónico, entonces, duró lo que la cautividad del pueblo judío: unos setenta años. Y sirvió para su castigo y purificación. Seguramente no había otra manera de acabar con la división entre Judá y el resto de Israel, así como con la contaminación de la idolatría.

III. La plata de Ciro

El imperio persa fue fundado por Ciro el Grande. Hijo de Cambises, rey de Anzán (suroeste del actual Irán). Vasallo en su tiempo de los medos, sucedió a su padre en el 558 a. C. Inició enseguida una serie de conquistas que unificaron su pueblo, y le permitieron derrotar a los

[1] Is 13, 19.
[2] Jer 27, 5-8.
[3] Ez 26, 7.
[4] Ez 29, 19.

medos luego de cruenta y larga lucha. Usó en su gobierno de gran benevolencia, lo que le permitió dar sólida unidad a su imperio. Conquistó Babilonia, como se dijo, y dio la libertad al pueblo judío, apareciendo así como una prefigura pagana del Mesías: "*Hæc dicit Dominus christo meo Cyro*: Así dice Yahvé a mi ungido, Ciro, a quien tomé de la diestra para derribar ante él las naciones, y yo desceñiré las cinturas de los reyes, para abrir ante él las puertas y para que no se cierren las entradas" [1].

En la visión de la estatua, el imperio persa aparece representado por el pecho y los brazos de plata. Se entiende que los dos brazos simbolizan las dos partes de este imperio, medos y persas, pues Ciro anexó a los medos respetando sus autoridades. El animal que lo representa en el sueño de Daniel es el oso: "Y he aquí una segunda bestia, semejante a un oso, levantada de un costado y que tenía en su boca entre los dientes tres costillas, y le dijeron: Levántate a comer mucha carne" [2]. El oso es un animal menos noble y más lento que el león. Que esté levantado de un costado significa que la mitad persa estaría por encima de la meda. Las tres costillas o presas que tiene entre sus dientes son sus tres principales conquistas: Lidia (región del imperio medo, cuya capital era Sardes), Babilonia y Egipto. Su glotonería señala muy bien el deseo de conquista que siempre animó a este imperio, sofrenado después de mucho tiempo por los griegos.

Luego Daniel, en otro sueño, volverá a ver el imperio persa bajo la figura de un carnero: "Alcé los ojos y miré, y vi un carnero que estaba delante del río. Tenía dos cuernos, y aunque ambos eran altos, el uno era más alto que el otro, habiendo crecido más después del otro. Vi al carnero acornear a poniente, a norte y mediodía, sin que bestia alguna pudiera resistirle y sin que nadie pudiera librarse de él. Hacía cuanto quería y se engrandeció" [3]. El arcángel Gabriel le explica el significado: "El carnero de dos cuernos que has visto son los reyes de Media y de Persia" [4]. Como los dos brazos de plata y los dos costados del oso, el carnero tiene dos cuernos. El primero es el imperio medo, que progresó con Creso (560-546 a. C.), y el segundo que creció más, es el imperio persa de Ciro. Las tres cornadas corresponden con las tres presas del oso: al poniente Lidia y Babilonia, al norte Armenia y el Cáucaso (Darío I llegó hasta el Danubio), y al sur Egipto.

---

[1] Is 45, 1.
[2] Dan 7, 5.
[3] Dan 8, 3-4.
[4] Dan 8, 20.

El imperio persa duró casi exactamente tres veces más que el imperio babilónico, un poco más de doscientos años, desde que Ciro forma su imperio, en el 540 a. C., hasta la derrota de Darío III por Alejandro Magno, en el 330 a. C. [1].

IV. El bronce de Alejandro

El vientre y caderas de bronce de la estatua de Daniel simbolizan el imperio griego. La rapidez y contundencia de los triunfos de Alejandro dejaron estupefactos a los hombres de su tiempo: "Sucedió que Alejandro el Macedonio, hijo de Filipo, una vez hubo salido del país de los Kittin y derrotado a Darío, rey de los persas y de los medos, reinó en su lugar, primeramente en Grecia. Combatió muchas batallas, expugnó muchas fortalezas y dio muerte a reyes de la tierra. Atravesándola hasta sus fronteras, se apoderó de los despojos de la muchedumbre de pueblos, y la tierra enmudeció a su presencia" [2]. En tres años y medio conquistó un imperio, desde que cruzó el Helesponto, en la primavera del 334 a. C., hasta que derrotó definitivamente a Darío III en la batalla de Arbela, el 1º de octubre del 331 a. C. Pero su gloria no le duró más de siete años, desde su primer gran triunfo en Isos (333 a. C.) hasta que murió a causa de unas fiebres en junio del 326 a. C. A su muerte, el imperio se dividió en cuatro grandes reinos: Egipto, Siria, Tracia y Macedonia, estableciéndose tres dinastías griegas principales: la Tolemaica en Egipto, la Seléucida en Siria y la Antigónida en Macedonia. Caerán, finalmente, bajo el poder romano (los seléucidas en el 64 a. C. bajo Pompeyo, y los tolemaicos en el 30 a. C. bajo Augusto). El imperio griego duró, entonces, tres siglos.

La figura que representa a este tercer imperio en el sueño de Daniel es el leopardo: "Seguí mirando después de esto, y he aquí otra tercera, semejante a un leopardo, con cuatro alas de pájaro sobre su dorso y con cuatro cabezas, y le fue dado el dominio" [3]. El leopardo de cuatro alas significa la maravillosa rapidez con que se estableció este imperio, y las cuatro cabezas los cuatro reinos en que inmediatamente se dividió. En el otro sueño en que Daniel vio al impero persa bajo la figura del carnero, ve al imperio griego como macho cabrío: "En esto vino un macho cabrío sin tocar la tierra con sus pies [ligereza] y con un cuerno entre

---

[1] El imperio babilónico duró 10 semanas de años (por usar la medida de la profecía de Daniel) y el persa 30 semanas (210 años).

[2] 1 Mac 1, 1-3.

[3] Dan 7, 6.

los ojos [Alejandro]. Llegó al carnero de los dos cuernos que había visto delante del río [imperio persa], y corrió contra él con la furia de su fortaleza. Vi que le acometía, rompiéndole ambos cuernos, sin que el carnero tuviera fuerza para resistirle, y, echándole por tierra, le pisoteó, sin que nadie pudiera librar al carnero. El macho cabrío llegó a ser muy potente; pero, cuando lo fue, se le rompió el gran cuerno, y en su lugar le salieron cuatro cuernos, uno a cada uno de los vientos del cielo" [1]. La interpretación, para nosotros evidente, le fue dada por San Gabriel: "El macho cabrío es el rey de Grecia, y el gran cuerno de entre sus ojos es el rey primero; el romperse y salir en su lugar otros cuernos, cuatro reyes que se alzarán en la nación, mas no de tanta fuerza como aquél" [2].

V. La degradación de los imperios

Si consideramos ahora el imperio de Alejandro más allá de su extensión y duración, se nos ocurre sugerir una interpretación de la sucesión de metales en la estatua de Daniel. Supone, como dijimos, cierta disminución en calidad, pero a la hora de explicar más precisamente en qué consiste, los exégetas se vuelven muy parcos. Fillion, en su Biblia comentada, señala la graduación: "Los metales van en graduación descendente en el aspecto del valor, porque son cada vez menos preciosos a medida que alcanzan las partes inferiores del cuerpo. Por otra parte, son cada vez más duros, salvo en los pies, que eran de una extrema fragilidad" [3]. Y al comentar las palabras de Daniel a Nabucodonosor: «Después de ti surgirá otro reino *menor que el tuyo*», observa: "*Minus te.* Inferioridad simbolizada sea por la del metal, la plata en lugar del oro, sea por la falta de unidad en la parte de la estatua que representaba ese segundo imperio. Ya no era una cabeza indivisa, sino el pecho con los dos brazos. En efecto, en la monarquía medo-persa, los Medos y los Persas se disputaron constantemente la hegemonía, y ese conflicto disminuyó considerablemente su fuerza, aunque, bajo el aspecto de la duración y de la extensión de su territorio, haya sobrepasado al imperio babilonio" [4]. Es verdad que los imperios también son presentados con unidad decreciente, asociándoles los números 1, 2, 4 y 10: la *unidad* al babilónico, el *dos* al persa (dos brazos, dos costados del oso, dos cuernos), el *cuatro* al griego (las cuatro cabezas del leopardo y los cuatro

---

[1] Dan 8, 5-8.

[2] Dan 8, 21-22.

[3] L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate*, tome VI, 3ème édit. Letouzey et Ané, Paris 1903, p. 231.

[4] Fillion, *La Sainte Bible*, p. 232.

cuernos del macho cabrío), y el *diez* al romano (los diez dedos de los pies, los diez cuernos de la cuarta bestia, como veremos). Pero estos números parecen tener más de signo que de significado, porque la mayor extensión y duración sucesiva de estos imperios tiene que ver no poco con su unidad real. De allí que otros exégetas no digan nada o reduzcan simplemente el orden de los metales a la pura sucesión temporal.

Sin embargo, hay un aspecto suficientemente notorio y muy fundamental que fue de hecho decreciendo, y es justamente la *religiosidad.* El *Imperator* de todo imperio no es otro que Dios, pues de Él procede la autoridad de gobierno. Un rey humano debe reconocer que gobierna en nombre de Dios y como su Vicario. Aquí está el fundamento último de todo reino. Pues bien, bajo este aspecto, la Sagrada Escritura nos muestra a Nabucodonosor y a Ciro como instrumentos voluntarios de Dios, y más al primero que al segundo:

• Nabucodonosor no deja de reconocer repetidas veces la grandeza del Dios de Daniel, y aún después de haber sido castigado por Dios con la locura, según se lo profetizó Daniel, para castigo de su soberbia, no dejó de reconocer con humildad su dependencia de Dios: "Al cabo del tiempo señalado, yo, Nabucodonosor, alcé mis ojos al cielo y recobré la razón. Yo bendigo al Altísimo, alabo y glorifico al que domina con eterno dominio y cuyo reino perdura de generación en generación. A sus ojos, todos los habitantes de la tierra son nada, y con el ejército de los cielos y con los habitantes de la tierra hace según su voluntad, sin que nadie pueda resistir a su mano y decirle: ¿Qué es lo que haces? Recobré entonces la razón y me fueron devueltas la gloria de mi reino, mi magnificencia y mi grandeza, y me llamaron mis consejeros y mis grandes, y fui restablecido en mi reino, y todavía se acrecentó mi poderío; y ahora yo, Nabucodonosor, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, cuyas obras todas son verdad, cuyos caminos son todos justos, y que puede humillar a los que andan en soberbia" [1].

• Ciro devuelve la libertad al pueblo de Israel reconociendo que lo hace por mandato de Dios, de quien ha recibido el imperio: "El año primero de Ciro, rey de Persia, para que se cumpliese la palabra de Yahvé por boca de Jeremías, profeta, excitó Yahvé el espíritu de Ciro, rey de Persia, que hizo pregonar de palabra y por escrito por todo su reino: «Así dice Ciro, rey de Persia: Yahvé, Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado que le edifique casa en Jerusalén en Judá. ¿Quién hay entre vosotros de todo su pueblo? Sea Dios con él y suba a Jerusalén, que está en Judá, y edifique la casa a Yahvé,

---

[1] Dan 4, 31-34.

Dios de Israel; Él es el Dios que está en Jerusalén»" [1]. Sin embargo, la religiosidad de Ciro parece ser menor, pues tiene un tono ecuménico (en el sentido que le damos a la palabra después del Vaticano II) por el que se identifica demasiado con sus intereses políticos. Dice la Crónica babilónica de Ciro: "Yo reduje los dioses a los lugares que habían habitado y los instalé en su morada eterna. Yo reuní a todas las gentes y las restablecí en sus domicilios, y los dioses de Sumer y Accad, que Nabonides, con grande enojo del señor de los dioses, había traído a Babilonia por orden del dios Marduc, y les hice ocupar en sus santuarios la morada amada de su corazón".

Cuando consideramos bajo el aspecto religioso a Alejandro Magno y a los Césares romanos, merecen que ya no sean representados por metales preciosos – y por uno más vil los segundos que el primero –, pues, por motivos diversos, ya no se ve que reconozcan debidamente su relación con Dios:

- Alejandro, como los demás reyes antiguos, no deja de creerse elegido de los dioses: "Descendiente de Hércules por parte de Filipo y de Aquiles por ascendencia materna, se hallaba dos veces ligado al linaje de Zeus Olímpico. Su sangre tenía, pues, un doble valor sagrado que no podía menos que influir sobre su inteligencia, aunque admitiera que por sus venas corría verdadera sangre, y no ese licor de naturaleza inmortal de que habla Homero. A este parentesco divino se deben sumar las gracias personales con que la fortuna lo había gratificado: salud, belleza, y una suerte extraordinaria que acompañaba a todas sus proezas, como si estuviera permanentemente protegido por la mano de los inmortales" [2]. Pero la fulgurante gloria de sus triunfos, que lo ponía a la cabeza de un imperio nunca imaginado hasta entonces, y la necesidad de justificar este hecho desde el punto de vista religioso, lo llevó a la insensata convicción de haber entrado en el orden divino y, rompiendo los cánones de la religiosidad griega, quiso que ya en vida se le rindieran honores como a dios: "Alejandro no era tan griego como Calístenes [su historiador oficial, sobrino de Aristóteles], y su ímpetu religioso no se acomodaba a los angostos nichos del panteón helénico. El mundo que le fue revelando la conquista de Persia tenía una desmesura que se acomodaba mejor a la bárbara vastedad de su espíritu. No quiso esperar la muerte para entrar en el Olimpo que administraba Calístenes, y se sintió dios cuando todavía sus pies dejaban huellas en el polvo" [3]. Este insensato orgullo, castigado

---

[1] Esdras 1, 1-4.
[2] Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 533.
[3] Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 536.

por el rayo de la muerte apenas llegado a la cumbre de su gloria, quedará como herencia nefasta en su dividido imperio: “Había reinado Alejandro doce años cuando le arrebató la muerte. Sus generales hiciéronse cargo del poder, cada uno en el lugar que le tocó en suerte. Todos ciñeron la corona después de su muerte, y sus hijos después de ellos durante muchos años, llenando la tierra de males. De ellos salió un retoño de pecado, Antíoco Epifanes, hijo del rey Antíoco, que estuvo en Roma como rehén y se apoderó del reino el año 13 de la era de los griegos” [1]. Antíoco Epifanes, de la dinastía seléucida, es el tipo más acabado del Anticristo [2].

• Los Césares romanos, como dijimos, van a conservar de la religión sólo la cáscara por motivos políticos, heridos como estaban por el escepticismo. Pilato es un eco de todos ellos: “*Quid est veritas?*” [3].

VI. El hierro de César y el ideal de un Imperio universal

El imperio de hierro de la estatua de Nabucodonosor corresponde con la cuarta bestia del sueño de Daniel: “Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro. Devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies. Era muy diferente de todas las bestias anteriores, y tenía diez cuernos” [4]. A Daniel le es dada también la interpretación de esta figura: “La cuarta bestia es un cuarto reino sobre la tierra, que se distinguirá de todos los otros reinos y devorará la tierra toda y la triturará. Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán” [5]. “El cuarto, finalmente – leemos en el *Diccionario* de Vigouroux –, significado por la bestia terrible, es el imperio romano; es imposible, en efecto, reconocer allí a ninguno de los imperios precedentes. Ninguno, por lo demás, lo ha igualado en extensión y en intensidad de poder y en gloria” [6].

---

[1] 1 Mac 1, 8-11.

[2] En el sueño de las cuatro bestias de Daniel, el Anticristo está representado por un pequeño cuerno que sale de los diez cuernos de la cuarta bestia (Dan 7, 8). Pero en la visión del carnero y del macho cabrío, que corresponde a los imperios persa y griego, del segundo animal, que tenía cuatro cuernos, de uno de ellos surge también un cuerno pequeño (Dan 8, 9), que representa claramente a Antíoco Epifanes, y que tiene muchas semejanzas con el cuerno del Anticristo (de allí que algunos quieran identificar la cuarta bestia del primer sueño con el imperio seléucida).

[3] Jn 18, 38.

[4] Dan 7, 7.

[5] Dan 7, 23-24.

[6] *Dictionnaire de la Bible*, dirigido por F. Vigouroux, tomo II, art. «Daniel (le Livre de)», por E. Philippe, col. 1274.

Este último imperio férreo será el pretendiente de una universalidad – "devorará la tierra toda" – contrapuesta a la universalidad verdadera y definitiva del Reino de Dios. La idea de un imperio universal regido por un Rey Pontífice de carácter divino aparece en el mundo antiguo como promesa y como mito. Como promesa de Dios es guardada con fidelidad por la línea de los Patriarcas hasta que se renueva con Abraham: "Serás padre de una muchedumbre de pueblos, y ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos. Te acrecentaré muy mucho y te haré pueblos, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti, por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti" [1]. Entre los demás permanece como mito.

Por muchas partes aparecen los rastros legendarios de un Rey del mundo. Suelen ser administrados por esa especie de brujos del conocimiento que son los gnósticos, hoy frecuentemente camuflados bajo el título de filólogos. Ellos constituirían una línea paralela de Patriarcas Ocultos que habrían conservado muchas más precisiones de la revelación primordial hecha a Adán que las que le llegaron a Moisés, que guardan como secretos de la profesión y que supuestamente respaldan todas sus maravillosas interpretaciones [2]. Pero más allá de todo esto, la leyenda está, y entre los griegos tomó la forma del mito de Hércules:

[1] Gen 17, 5-7.

[2] En la medida en que estos autores hayan estudiado las huellas arqueológicas pueden interesar sus conclusiones, pero la autoridad de sus interpretaciones no va más allá de la fecundidad de su imaginación. En estos asuntos un punto que valdría la pena aclarar es, como dijimos, el de la edad del hombre. La Biblia supone que el hombre aparece cuatro o cinco mil años antes de Cristo. Sin embargo, la arqueología supuestamente científica habla de cientos de miles y aún millones de años del hombre en la tierra. Las explicaciones de corte gnóstico suponen «ciclos», refiriendo la datación bíblica al último de ellos, pero aceptando que hubo largos ciclos anteriores. Los datos que tenemos nos bastan para estar muy convencidos que estos largos tiempos son perniciosos cuentos. La arqueología moderna está completamente sometida al prejuicio evolucionista, que necesita darse todos estos tiempos. El hombre no viene del mono, y apenas lo dejan un tiempo sobre la tierra, la llena del escombro de sus edificios. El dato científico más contundente e irrefragable es que la historia empieza de repente cuatro o cinco mil años antes de Cristo, como dice la Biblia. De esto hay ruinas, documentos. De lo anterior apenas unas inciertas huellas, datadas por métodos más que discutibles. "La pre-historia es la tierra de nadie y el coto de caza de todos aquéllos que, provistos de una gran imaginación, estiran el curso diacrónico de las civilizaciones proveyéndolas de antecedentes remotísimos que no confirma ninguna noticia cabal, ni ningún descubrimiento arqueológico notable" (Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 244). ¿Que antes hubo largos ciclos de civilizaciones escondidas, como el Paraíso, por voluntad divina? ¡Pamplinas! Si el hombre hubiera vivido cien mil años en la tierra, no habría lugar sin sus construcciones.

"Admitimos sin vacilación que la historia de la humanidad está llena de misterios, y que con toda probabilidad los mitos esconden secretos que los antiguos pudieron conocer mejor que nosotros, pero de cualquier modo el sentido de esas revelaciones son desconocidas, y las claves que suelen darse para desvelarlas, muy discutibles. No obstante, en el caso particular de Hércules, hay un hecho confirmado por la historiografía, y es aquél que nos asegura que los griegos no sólo lo consideraron un héroe legendario, sino que le atribuyeron la conquista efectiva de la *Oicumene* y lo vieron como el antepasado que puso claramente de relieve el valor hegemónico de la estirpe helénica" [1].

Filipo, nos dijeron, se decía descendiente de Hércules, y esta convicción, junto con otras cosas, impulsó a Alejandro en su empresa conquistadora: "Una tendencia que debemos dominar cuando se trata de Alejandro, es a convertirlo en un frío político que maneja estos ingredientes de la superstición helénica como meros instrumentos de poder. Tal interpretación sería demasiado contemporánea y destruiría el cuadro, decididamente arcaico, donde se mueve su personalidad. La geografía aprendida por el Príncipe macedónico, el mito hercúleo de poderosa evocación familiar, la retórica de Isócrates y, en alguna medida, las pláticas con su maestro Aristóteles, contribuyeron a que Alejandro habitara en el clima vivo de una epifanía heroica con cabal espontaneidad" [2].

Él emprende su conquista no para arrasar la tierra sino para salvarla, como un nuevo Hércules, trayendo la paz: "Como escribe Radet, Alejandro siguió las huellas de su heroico antepasado con el fervor de un creyente: «Era esa visión la que lo inspiraba en las horas críticas de Isus, cuando, arengando a sus soldados antes de entrar en batalla, les asignaba por faena seguir el camino de Hércules y ser, a la manera del propagador de la civilización griega en tierras de bárbaros, el conquistador que, al mismo tiempo, da libertad a los pueblos conquistados». Se puede pensar cualquier cosa de los conquistadores que ofrecen la libertad después de la victoria armada. Se puede escribir sobre ellos, en prosa y verso, todas las leyendas negras que aguante el papel, pero si nuestra información histórica no basta para comprender la diferencia que existe entre invasores como Atila y Tamerlán y conquistadores como Alejandro Magno y sus continuadores romanos, se puede asegurar que no hemos entendido nada y que la historia se ha convertido para noso-

[1] R. Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro. Sobre las relaciones entre el poder político y el religioso*, APC-Nueva Hispanidad, 2001, p. 244.
[2] Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 251.

tros en un campo donde proyectamos más prejuicios que comprensión inteligente" [1].

La estrella fugaz de Alejandro despertó las dormidas esperanzas de un próximo Mesías: "El mundo nuevo, en cuanto unidad política, duró muy poco. A partir de la muerte de Alejandro en el año 323 a. J. C. el Imperio Macedónico se rompió por falta de autoridad y de una fundamentación jurídica capaces de coordinar las voluntades y hacerlas coincidir en una tarea política. Pero a pesar de las continuas querellas que dividieron a los sucesores de Alejandro, y posiblemente también como una consecuencia de ellas, quedó, en los pueblos que estuvieron unidos bajo la corona del Macedónico, la nostalgia de un poder único, realizado por un soter que no había de parecerse a ningún otro, «que no acumulaba los triunfos nada más que para borrar las distinciones entre vencedores y vencidos, no combatiendo a los pueblos sino para unirlos» [2]. Este salvador había de escindirse en una doble figura mesiánica a lo largo y a lo ancho de todo el territorio ocupado por la expansión helénica: por un lado aparecía como la figura de un triunfador militar que traería la paz al mundo y cuyo imperio de hierro aseguraría los beneficios de un orden universal; por otro lado, el salvador aparecía revestido con todos los místicos atavíos de un rey divino" [3].

El impacto del Leopardo griego marcó su tiempo: "En Queronea murió la Ciudad Antigua [allí Alejandro venció a atenienses y tebanos, haciéndose dueño de toda Grecia]. [...] Queronea señala, definitivamente, la derrota de Atenas frente a Macedonia, y con ella la caída del último baluarte de la Ciudad Griega. [...] El habitante de la ciudad antigua tenía un marco religioso, moral y jurídico donde desenvolvía su acción. [...] La ciudad era su horizonte, y aunque pequeño, le permitía desarrollar su personalidad dentro de límites muy precisos pero ricos en goces sociales de toda índole. [...] El hombre de la época helenística [post Alejandro] ha roto su marco sociopolítico. Es un hombre nuevo pero todavía no se ha adaptado a su hábitat o por lo menos no ha encontrado uno que le resulte natural. [...] La ausencia de una comunidad orgánica hará de él un cosmopolita, en primer lugar como reacción individualista contra la estrechez de la vida ciudadana, pero la revuelta anárquica terminará por sumergirlo en un «colectivismo judeoasiático: uno conduce al otro por la utopía» [4]. ¿Cuál fue la utopía de este ideal cosmopolita? La monarquía

---

[1] Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro*, p. 252. Vale el párrafo para la conquista española de América. – Tamerlán el Cojo fue un cruelísimo conquistador mongol del oriente medio e India, en el s. XIV.

[2] G. Radet.

[3] Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 540-541.

[4] Gonzague de Reynold.

universal realizada gracias a la intervención de un salvador divino que había de traer al mundo la paz, la *aetas aurea* que canta Virgilio" [1].

Por asegurar su casa, los romanos se encontraron señores del mundo casi sin quererlo. No era el fruto de un genio personal, sino del prolijo tesón de un pueblo. Pero para transformar este dominio universal en un verdadero imperio, debieron transformarse ellos mismos recogiendo la herencia de los griegos. Como se sugirió más arriba, no parece haberles faltado, como a Alejandro, la inspiración divina desde el comienzo, y Virgilio cantaría, con aires de verdadera profecía, el advenimiento del último y definitivo Reino. Los augurios se habían cumplido. Habían conquistado los imperios antiguos del oriente y los habían extendido por el poniente hasta las Columnas de Hércules. Sólo se escapaban de sus dominios las regiones inhumanas del frío norte y del árido mediodía. Pero para regir este Reino universal debieron recibir la impronta de Alejandro, rompiendo los marcos de la ciudad antigua en que se habían formado para hacerse «hombres nuevos», e incorporando el pensamiento griego para darle carácter universal a su Derecho. Pero, como se dijo, no tenían verdadero espíritu universal como para darle vida a este enorme cuerpo de hierro.

VII. ¿Imperios humanistas o bestiales?

Aunque es absolutamente cierto que tanto el sueño de Nabucodonosor como el de Daniel proceden de Dios y tienen el mismo objeto, los cuatro imperios, sin embargo, en algo parecen contradictorios. Los reinos de la estatua se presentan como cosa de Dios que se desvirtúa en el tiempo: "Tú, ¡oh rey! eres rey de reyes, porque el Dios de los cielos te ha dado el imperio, el poder, la fuerza y la gloria", mientras que en la visión de Daniel se habla de cuatro bestias cada vez más feroces. Aquéllos, aunque de condición puramente humana, como lo indica la forma de la estatua, aparecen más bien como prefiguración y preparación del Reino de Dios, mientras que éstas están en oposición cada vez mayor.

Esta doble y contradictoria condición de los signos se da también de hecho en las realidades significadas. Los cuatro imperios mencionados están ligados entre sí por una obra civilizadora, podríamos decir *humanizadora*. Lo que se dijo de Alejandro ya podía decirse de Nabucodonosor y de Ciro: no eran depredadores de los pueblos, sino pacificadores y civilizadores. La Babilonia de Nabucodonosor tenía una antiquísima tradición de cultura y de derecho desde Hammurabi (s. XVIII a. C.). Ciro conquista Babilonia porque la admira, y recibe su herencia de cultura, la

[1] Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 542-544.

que no deja de progresar y expandirse con el imperio persa. Alejandro también se deslumbra ante la idea imperial persa y la casa con la vocación intelectual de Atenas, de manera que todos los elementos culturales de la antigüedad alcanzan universalidad bajo la sabiduría griega. Y los romanos recogen la herencia helénica en el vigoroso marco de su orden jurídico y administrativo. El impulso imperial – en esta línea de imperios providenciales – proviene de la fuerte tendencia que tienen los bienes universales a difundirse. Es el deseo de Adán de tener a quien comunicarle las riquezas de su alma, por el que se le dio la mujer, es decir, la familia, esto es, la sociedad. El que tiene ciencia tiene deseos de enseñar, el que sabe organizar sufre el desorden en los demás. El que ama el dinero, en cambio, que es puramente material, sólo piensa en despojar a los demás, pues éste se gasta al comunicarlo, mientras que los bienes universales mientras más se dan más se tienen. Los imperios de Daniel eran imperios de cultura y no de dinero [1], eran imperios fundados en un bien común espiritual y no carnal, en un bien universal y no particular.

Mas está la oscura realidad del pecado original con sus consecuencias, por lo que la idea del imperio sufre conflicto, conflicto que estalló justamente en Babel. Hasta entonces "era la tierra toda de una sola lengua y de una misma palabra" [2], pero el esfuerzo cultural de este pueblo unido se empleó en construir un altar a la gloria del hombre y no a la gloria de Dios: "Vamos a edificarnos una ciudad y una torre cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos" [3]. De allí que Dios se vio obligado a confundirlos y dividirlos: "He aquí un pueblo uno; tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros" [4]. Babilonia permanece en su proyecto de unificación y gloria, pero Dios se mostró contrario a la idea imperial – «*Ecce unus est populus*», y lo dividió –, pues un poder político tan grande en corazones soberbios no dejaría de producir un gran mal.

Al confundirse las lenguas, se confundió y dividió también la religión. De allí que la tarea de reunificación imperial trajera asociado, como hemos visto, lo que podríamos llamar un «humanismo». El hombre es un animal esencialmente político-religioso, y no hay imperio posible si no se resuelve el problema de la religión, que desde Babel había

[1] Resumimos en el dinero todo lo que es material y carnal: placer, violencia, etc., pues todo esto se consigue con dinero. Así también lo resumió Nuestro Señor cuando habló sólo de dos señores: Dios y Mamona.

[2] Gen 11, 1.

[3] Gen 11, 4.

[4] Gen 11, 6-7.

quedado fragmentada y cada vez más desfigurada. Pero a falta de una clara manifestación divina que consagrara un Pontífice y restableciera el vínculo religioso con Dios, el único principio y fundamento verdaderamente universal era la *razón*: lo más divino del hombre. La tarea imperial supondrá, entonces, la unificación en torno a los bienes de cultura más universales, la ciencia y el derecho, con una regulación de las caprichosas religiones dentro del orden de lo *razonable*, lo que conduce necesariamente a un desprestigio de las tradiciones religiosas. Esto es lo que observamos ya en Ciro, más en Alejandro y sobre todo en Augusto: es el imperio del «humanismo».

Creemos no estar trasladando indebidamente al pasado lo que vivimos en nuestro tiempo: si no se cuenta con una religión universal – o no se quiere contar –, no hay otro modo de unificar políticamente los pueblos que con un enfoque *ecuménico* no muy distinto al del Vaticano II. Es claro que si el primer Concilio de Jerusalén hubiera tomado el mismo camino, la Iglesia no hubiera tenido los laureles de tantísimos martirios, porque César nos ofrecía con gusto un bonito altar en su *Pantheon* (Παν-Θειον: templo consagrado a todos los dioses).

Ahora bien, el poder político en corazones soberbios no deja de caer bajo el dominio de Satanás, pero hay dominio y dominio. Porque en las sociedades pasa algo análogo a lo que ocurre en el orden personal:

- Aun cuando, por el pecado, todo el género humano cayó bajo el poder del demonio, Dios nunca dejó a los hombres sin alguna protección, pues todos y cada uno tiene su ángel guardián. De allí que, si bien sólo quienes obran bajo la fe viva escapan al dominio de Satanás, mientras que los demás terminan siendo instrumentados, sin embargo podemos distinguir en instrumentos voluntarios e involuntarios: aquéllos se entregan al mal, mientras que éstos conservan, por gracias actuales de Dios, cierta honestidad de orden natural (evidentemente son dos especies contrarias con infinitas variedades intermedias). El mundo enemigo de Dios no sólo está compuesto por perversos.

- Algo semejante ocurre con los reinos. Como venimos diciendo, sólo escapan al poder de las tinieblas las sociedades que se acogen a la Iglesia, mientras que las demás inevitablemente se vuelven instrumentos de Satanás. Pero hay reinos que pueden considerarse como poseídos por el demonio, mientras que los imperios de Daniel han sido evidentemente vallados por la Providencia para que no puedan ser totalmente corrompidos, conservando un alto grado de orden natural [1].

---

[1] En Job se habla de este tipo de protección de Dios: "Y dijo Yahvé a Satán: «¿Has reparado en mi siervo Job, pues no lo hay como él en la tierra, varón íntegro y recto, teme-

Podemos entonces responder a la cuestión, terminando por ahora este asunto. **La línea imperial que comienza con Babilonia pertenece *materialiter* a Cristo y *formaliter* a la Bestia del mar o Anticristo**:

- La sucesión imperial de Daniel preparará el mundo para la *Plenitud de los tiempos* en que había de aparecer el Redentor. La sabiduría griega y la «*pax romana*» podrán ser asumidas por la Iglesia debido al alto grado de honestidad natural que habían conservado. Eran *materia apta* preparada por la Providencia para la construcción de la Cristiandad.

- Pero hasta que no la conquistó Nuestro Señor, la Ciudad antigua no dejó de ser siempre dominio de Satanás. Nabucodonosor, Antíoco y Nerón fueron prefiguraciones del Anticristo que martirizaron el Pueblo de Dios. Y si bien la Casa antigua fue conquistada por Jesucristo: "Cuando un fuerte bien armado guarda su casa, seguros están sus bienes; pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos" [1], sin embargo está profetizado que la volverá a recuperar Satanás: "«Volveré a la casa de donde salí», y viniendo la encuentra barrida y aderezada. Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, y vienen a ser las postrimerías de aquel hombre peores que los principios" [2]. Hacia el final de los tiempos se la entregará a su primogénito, el último y propio Anticristo, quien unificará el mundo no con ecumenismo, sino bajo el culto de su padre usurpador.

E. Conclusión general: «Él te dominará» (Gn 3, 16)

Hemos terminado de dar una mirada a la historia de los hombres previa a la venida del Redentor y nos conviene sacar de ella la lección principal.

A causa del pecado, Dios le había dicho a la mujer: "*Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios, et sub viri*

---

roso de Dios y apartado del mal?» Pero respondió Satán a Yahvé diciendo: «¿Acaso teme Job a Dios en balde? *¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene?* Has bendecido el trabajo de sus manos, y sus ganados se esparcen por el país»" (Job 1, 8-10).

[1] Lc 11, 21-22.

[2] Lc 11, 24-26.

potestate eris, et ipse dominabitur tui: Multiplicaré los trabajos de tus preñeces, con dolor parirás los hijos, y estarás bajo la potestad de tu marido, y él te dominará" [1]. Así la Vulgata, pero en lugar de "*sub viri potestate eris*" el hebreo trae: "*Ad virum tuum desiderium tuum*: hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará". Los sentidos se complementan. Al perder el perfecto dominio sobre las pasiones y el cuerpo que se seguía de la gracia en el orden de la justicia original, la mujer sufriría las dificultades de la gestación de los hijos – que desde entonces se podrá llamar «embarazo», que significa impedimento [2] –, el dolor y riesgo del parto, los trabajos de la nutrición y atención de los niños pequeños, que la misma naturaleza deja a su cuidado. Atada a los hijos, siendo además más afectiva, como convenía para su función materna, se vería más necesitada que en el Paraíso de la protección del marido. De allí que, puesta en esas aflicciones, al varón iría su deseo, o lo que es lo mismo mirado del otro lado, de allí que quedara bajo la potestad del marido, más fuerte, más libre y menos afectivo. Aquí no se trata de la autoridad que el marido recibe de Dios en orden al bien común, sino del poder efectivo que tendrá sobre ella, más débil e impedida. Y como el varón, caído también en pecado, se ha vuelto egoísta, de esta situación se sigue la terrible consecuencia: «Él te dominará». No va a protegerla en bien de ambos y de la familia, sino que va a dominarla como sierva en orden a su propio bienestar y gusto.

Ahora bien, la mujer no es sólo la mujer, sino la familia. El dominio despótico del varón se daria sobre todos sus súbditos, su mujer y sus hijos, al menos mientras fueran menores y dependieran de él. Y la mujer no es sólo la mujer, sino la sociedad. Los varones más capaces dominarían a los demás, constituyéndose sus principales, pero no para gobernar por el bien común político con espíritu de sacrificio, sino para satisfacer el fortísimo placer de dominar. El castigo de Dios a la mujer, castigo – entiéndase – que no es mandado por Dios sino provocado por el mismo pecado, y del cual ella no sería protegida por haber sido causa también de la caída de Adán, es el castigo de las sociedades, que son como las esposas de los jefes: «Él te dominará».

Después del pecado, el hombre se vio entregado a tres crueles enemigos: el demonio, el mundo y la carne. Muchas son las heridas que hacen que al hombre se le vuelva enemiga su propia naturaleza: la ceguera intelectual, la malicia, la concupiscencia, la debilidad [3]; pero por

---

[1] Gn 3, 16.

[2] Según Corominas, «embarazar» viene del portugués «embaraçar», derivado de «baraça», que significa lazo o cordel. Estar embarazado es estar impedido, como atado.

[3] Cf. I-II, q. 85, a. 3.

«carne» se suele entender principalmente el desorden de las pasiones relativas al matrimonio, porque son las más intensas. De manera semejante, muchas son las influencias desordenadas que transforman en «mundo» la sociedad, esto es, en terrible enemiga del bien, pero la principal es ciertamente el desorden de la autoridad que se transforma en tiranía, por la conjunción de la gran necesidad en que están las multitudes del ejercicio de la autoridad, por causa justamente de las grandes miserias que padecen, y la intensa atracción que produce el dominio sobre los demás en un corazón soberbio – las *excrecencias plúmbeas* de que hablaba Platón –. Carne y mundo, entonces, especialmente en los sentidos señalados, serán los instrumentos predilectos que utilizará el demonio, el más cruel de nuestros tres enemigos, al que fuimos justamente librados por haber consentido a sus tentaciones.

Quede claro que no decimos que la autoridad se haya vuelto intrínsecamente mala, lo que no sólo es necedad sino herejía, como tampoco se volvió mala la naturaleza humana; pero la inclinación al mal que padece el hombre queda potenciada en aquél que se ve puesto a la cabeza de la multitud. De allí las gravísimas advertencias que les dirige la Sabiduría: "Oíd, pues, reyes, y entended; aprended los que domináis los confines de la tierra; aplicad el oído los que imperáis sobre las muchedumbres y los que os engreís sobre la multitud de las naciones. Porque el poder os fue dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo, que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros pensamientos. Porque, siendo ministros de su reino, no juzgasteis rectamente y no guardasteis la ley, ni caminasteis según la voluntad de Dios, terrible y repentino vendrá sobre vosotros, porque de los que mandan se ha de hacer severo juicio. Pues el pequeño hallará misericordia, pero los poderosos serán poderosamente atormentados; que el Señor de todos no teme a nadie, ni respetará la grandeza de ninguno; porque Él ha hecho al pequeño y al grande, e igualmente cuida de todos; pero a los poderosos amenaza poderosa inquisición" [1].

Si ya el hombre común necesita la *gratia sanans*, cuantísimo más la necesitan los constituidos en autoridad. Lo habíamos visto de manera teórica, y de modo más tremendo nos lo demuestra la historia. Este será uno de los aspectos de la Redención que resolverá con tanta sabiduría Nuestro Señor.

---

[1] Sab 6, 1-8.

Capítulo 4

La Buena Nueva del Reino de Dios

En este cuarto capítulo de nuestra tercera parte, que trata de «La llegada del Reino de Dios», consideraremos el advenimiento del Salvador prometido al mundo y la instauración primera de su Reino. Para no perdernos en infinitas consideraciones, nos ceñiremos – como hemos tratado de ir haciendo – al asunto preciso que nos interesa: la condición de Pontífice y Rey de Jesucristo en su relación con los reyes de la tierra.

En *primer* lugar, como enlace con lo anterior, nos referiremos al estado de espera en que había quedado el mundo en las vísperas de la Encarnación; en *segundo* lugar, consideraremos la primera manifestación del Rey nacido, manifestación hecha no por Él mismo sino por otros; y en *tercer* lugar, veremos lo que Jesucristo dijo e hizo por Sí mismo acerca de su realeza y de su Reino.

En el próximo capítulo investigaremos cómo se entendió y se dio la relación del Reino de Dios con los reinos de los hombres en el primer tiempo de los Apóstoles; y como último capítulo, dado que con la muerte del último Apóstol se cierra la Revelación, daremos una mirada a lo que las profecías dejan anunciado respecto del futuro, asunto en sí mismo oscuro que no pretenderemos esclarecer demasiado.

A. En la expectación del Parto

Una semana antes de Navidad se celebra la preciosa fiesta «En la expectación del Parto de la Santísima Virgen María» [1]: "¡Destilad, cielos, el Rocío de lo alto, y las nubes lluevan al Justo; que se abra la tierra y germine al Salvador!" (*Introito* [2]). Se está por cumplir la profecía de Isaías: "He aquí que una Virgen está encinta y va a dar a luz un Hijo, y le pondrá por nombre *Emmanuel*, Dios con nosotros" (*Epístola* [3]). Ubiquémonos, entonces, una semana de años antes del momento de la Encarnación del Verbo de Dios, ya que la profecía de Daniel nos invita a entender así las semanas, y demos una mirada al mundo en ese momento.

I. La expectación de Israel

Se están por cumplir los tiempos de la profecía de Daniel: "El año primero de Darío, hijo de Asuero, de estirpe meda y rey del imperio de los caldeos, el año primero de su reinado – el año 539 o 538 a. C. [4] –, yo, Daniel, me puse a investigar en las Escrituras sobre los setenta años que, según la palabra de Yahvé dirigida al profeta Jeremías, debía durar la ruina de Jerusalén" [5]. El año 605 a. C., Nabucodonosor había llevado cautivo al pueblo de Jerusalén. Jeremías había profetizado que el cautiverio duraría 70 años: "Será reducida toda esta tierra a pura desolación, y servirán estas gentes al rey de Babilonia setenta años. Luego, en cumpliéndose los setenta años, pediré cuentas al rey de Babilonia y a dicha gente por su delito – oráculo de Yahvé – y a la tierra de los caldeos, trocándola en ruinas eternas" [6]. Faltando apenas tres o cuatro años para

---

[1] 18 de diciembre, entre las fiestas *Pro aliquibus locis* del Misal.

[2] Isaías 45, 8.

[3] Isaías 7, 14.

[4] Como ya dijimos, no se trata de Darío el Grande, que gobernaría unos años después, sino probablemente de un virrey de Ciro, quien tomó Babilonia el 539.

[5] Dan 9, 1-2.

[6] Jer 25, 11-12.

que se cumpliera el plazo – Ciro promulga el edicto que les permite el regreso a Jerusalén el año 536 a. C. –, Daniel eleva una instante oración "con ayuno, saco y ceniza" [1], y merece que le sea enviado el arcángel Gabriel para revelarle los tiempos de la completa liberación de Israel: "Daniel, yo he venido ahora a fin de instruirte, y para que conozcas los designios de Dios. La orden se me dio desde luego que te pusiste a orar, y yo vengo para mostrártela; porque tú eres un varón de ardientes deseos. Atiende, pues, tú ahora a mis palabras, y entiende la visión. Se han fijado setenta semanas para tu pueblo y para tu santa ciudad, al fin de las cuales se acabará la prevaricación, y tendrá fin el pecado, y la iniquidad quedará borrada, y vendrá la justicia perdurable, y se cumplirá la visión y la profecía, y será ungido el Santo de los santos. Sábete, pues, y nota atentamente: Desde que salga la orden para que sea reedificada Jerusalén, hasta el Mesías príncipe [*Christum ducem*, el Pontífice Rey], pasarán siete semanas, y sesenta y dos semanas; y será nuevamente edificada la ciudad, y los muros en tiempos de angustia. Y después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías; y no será más suyo [el pueblo, pues le negará]. Y un pueblo con su caudillo vendrá, y destruirá la ciudad y el santuario; y su fin será la devastación, y acabada la guerra quedará establecida allí la desolación. Y el Mesías afirmará su nueva alianza en una semana con muchos; y a la mitad de esta semana cesarán las hostias y los sacrificios; y estará en el templo la abominación de la desolación; y durará la desolación hasta la consumación y el fin" [2].

La profecía anuncia setenta semanas – ciertamente de años – entre el edicto de reconstrucción del templo de Jerusalén y el sacrificio del Mesías, divididas en tres: siete semanas, sesenta y dos, una última semana (en la mitad de la cual muere el Cristo). Aunque Darío Histaspes, un sucesor de Ciro, da licencia para comenzar la reconstrucción del templo en el 520 a. C., recién Artajerjes I le concede plenos poderes a Esdras para restaurar el culto en el año 458, que con todo derecho puede considerarse el comienzo de las setenta semanas. Durante las siete primeras, unos 50 años, es restaurado el templo "en tiempos de angustia", como se lee en los libros de Esdras y Nehemías. Las siete y sesenta y dos semanas suman 483 años, que nos llevan al año 25 de nuestra era. Si tenemos en cuenta que hay cierta incertidumbre acerca del año real del nacimiento de Cristo, que probablemente nació entre 4 y 7 años antes del cómputo establecido, las 69 semanas terminan con el inicio de la vida pública de Nuestro Señor. Y justamente es crucificado en la mi-

[1] Dan 9, 3-19.
[2] Dan 9, 22-27.

tad de la última semana, hacia los tres años y medio de su manifestación. Los siete años antes del nacimiento de Jesucristo, entonces, fecha que hemos elegido, nos ponen en la semana 64 de Daniel. Los judíos creyentes sabían pues, por las Sagradas Escrituras, que no pasaría una generación (menos de 6 semanas = unos 40 años) sin que se manifestara el Ungido.

Pero el Espíritu Santo instaba también a muchos justos a estar expectantes por el advenimiento del Prometido. Los Evangelios nos hablan de dos de ellos, Simeón y Ana: "Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la Consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor" [1]. Aunque el relato evangélico se refiere al momento del Nacimiento, la inflexión de los verbos hace suponer que ya hacía tiempo que Simeón había manifestado su esperanza. Lo mismo cabe pensar de Ana: "Había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los días de su adolescencia, vivió siete años con su marido, y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día. Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios, y hablaba de Él a cuantos esperaban la redención de Jerusalén" [2]. Si llegado el momento de tenerlo en sus brazos, Ana podía hablar largamente del Niño, era porque venía esperando años ese día.

Si estos justos habían podido percibir las urgencias del cielo ante la Venida, cuánto más la Niña de siete años, cuyo Inmaculado Corazoncito era un abismo de justicia, que permanecía en el Templo, donde poco hacía que fue ofrecida por sus padres, San Joaquín y Santa Ana. Ella oía hablar a sus amadísimos padres de esta expectativa, y seguramente escucharía al anciano Simeón y a Ana la profetiza, que tienen que haber vislumbrado las maravillas que el Espíritu Santo hacía en el alma de esta Niñita – pues los santos saben percibir la santidad –. Así se explica que María no haya hecho como las demás mujeres de Israel, que deseaban imitar a la Virgen Madre profetizada por Isaías en la maternidad, esperando que de su descendencia surgiera el Mesías, sino que la imitará en la virginidad, esperando en su humildad poder al menos servirla. Si el bueno de Simeón, que estaba tan viejito, vería al Mesías, Ella sentía en su interior la infalible confianza de que también lo haría, y podría ofrecerse a su Virgen Madre como virgen siervita.

---

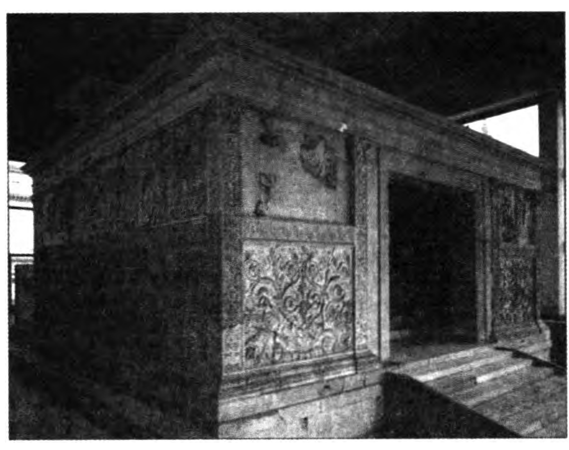
[1] Luc 2, 25-26.
[2] Luc 2, 36-38.

II. La expectación de las Naciones

Hemos llegado a la plenitud de los tiempos: "Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley" [1]; "[Dios Padre nos dio a conocer] el misterio de su voluntad, conforme a su benévolo designio, que se había propuesto, para realizarlo en la plenitud de los tiempos, de recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra" [2].

Si Dios se tardó tanto en preparar este tiempo, fuimos nosotros quienes lo obligamos: "Como la obra de la encarnación se ordena principalmente a la reparación de la naturaleza humana por la abolición del pecado, no fue conveniente que Dios se encarnara inmediatamente después del pecado por causa de la condición misma del pecado humano, que provenía de la soberbia, siendo liberado de tal manera que, humillado, el hombre reconociera que necesitaba un libertador" [3].

En estos momentos, entre los años 13 a 10 a. C., se construye en Roma el *Ara Pacis Augustae* para celebrar la unificación y pacificación del mundo con el advenimiento del *Pontifex et Rex* que todos esperaban. Pero evidentemente no era Augusto. La razón humana se había empleado al máximo para ordenar sus cosas y reabrir el camino a lo divino, como venía intentándolo desde Babel, pero su esfuerzo se veía fracasado: "Sin Mí nada podéis hacer". El intelecto especulativo de los griegos había caído en el desaliento del escepticismo y se volvía en vano hacia la



Ara Pacis Augustae

Con el objeto de celebrar la pacificación y la prosperidad del Imperio romano lograda por el emperador Cayo Julio Cesar Octavio, más conocido como Augusto, el Senado encargo en el 13 a.C. la construccion del *Ara Pacis Augustae* (en latín, 'altar de la paz de Augusto'), que fue consagrado cuatro años más tarde. En la actualidad se encuentra instalado, tal y como muestra esta fotografía, en un edificio especial próximo a su emplazamiento original.

[1] Gal 4, 4.
[2] Efe 1, 8-10.
[3] III, q. 1, a. 5. Hemos omitido algunos párrafos en la cita.

religión [1]. El intelecto práctico de los romanos también veía en la religión el necesario fundamente de todo orden político, y Augusto la quiso restaurar para afirmar el Imperio, pero – como antes dijimos – su aparato religioso sin espíritu produjo el efecto contrario.

Sin embargo, sobre el cuerpo inerte de la inteligencia griega y el orden romano se estaba por soplar el alma para la cual Dios lo había formado. Se estaban por hacer realidad los ideales de los sabios y las inspiraciones de los poetas. "No habrá jamás – había dicho el viejo Platón – ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan, o de los mismos gobernantes, un verdadero amor de la verdadera filosofia. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo" [2]. La raza de hierro romana había creado un Imperio, pero no había quién lo pudiera gobernar. Por todas partes se sentía la necesidad de "la monarquía universal realizada gracias a la intervención de un salvador divino que había de traer al mundo la paz, la *aetas aurea* que canta Virgilio en su primera égloga, y que en los versos de la IV égloga anuncia en términos que resultan difíciles, para los cristianos, no interpretarlos como una profecía.

He aquí que renace en su integridad el gran orden de los siglos;
Ya viene la Virgen y vuelve el reino de Saturno.
Una nueva generación desciende del cielo,
Y un niño pondrá fin a la raza de hierro,
Y establecerá para siempre la raza de oro.

---

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 560-561: "Los auténticos escépticos nacen en el período helenístico, y su tarea filosófica es atacar el valor del conocimiento científico, con el propósito de defender las tradiciones y con ellas las instituciones sociales. Este retorno sobre el pasado, con el fin de hallar las fuerzas irracionales que dieron vigor y vida a la sociedad, los opone a los revolucionarios de todos los tiempos. El revolucionario cree en el poder constructor de la razón humana. En su vulgaridad pedante opondrá la ciencia a la religión y la conciencia individual a la moral pública. El escéptico es un reaccionario que ha aprendido a desconfiar de la capacidad demiúrgica de la razón. En cambio ve con claridad sus efectos destructivos. Y sabe, o cree saber, que la vida humana está mejor sostenida cuanto más ligada se encuentra a la naturaleza por los lazos de las creencias. Pero es su razón quien se lo dice, y en esto, su vinculación con la religión que defiende es más retórica que sincera. En verdad no tiene fe, su razón se la ha destruido, pero cree que es bueno tenerla, pues su razón, de vuelta de un racionalismo optimista, se lo aconseja".

[2] Platón, *La República*, 499b.

Nacerá bajo el consulado de Polion y recibirá una vida divina.
Verá a los héroes mezclados con los dioses y se lo verá con ellos.
Gobernará el mundo, pacificado por la potencia de su Padre" [1].

B. El Rey de los judíos ha nacido

Al tratar de la manifestación al mundo del Pontífice y Rey que debía salvarlo, cuyo advenimiento había sido tan anunciado y esperado, lo primero que salta al espíritu es preguntarse por qué no fue más abierto: éste será entonces nuestro primer asunto. Luego, dado que de algún modo fue manifestado, consideraremos cómo fue anunciado por las estrellas, por los ángeles y por la inspiración interior del Espíritu Santo. Cuatro puntos.

I. «Tú eres un Dios escondido» (Isaías 45, 15) [2]

1º Parece que el advenimiento de Cristo debería haber sido más manifiesto

Tanto la Revelación como la razón parecían exigir que la venida del Pontífice y Rey de todas las naciones fuera manifestísima a todos los hombres, y no sólo al pueblo de Israel. Las profecías anunciaban muchas veces que la manifestación y convocación del Mesías se extendería del oriente al occidente, queriendo decir con esto que no se reduciría sólo a la tierra del pueblo elegido:

- "El Dios de los dioses, el Señor ha hablado y ha convocado la tierra, desde el oriente hasta el occidente. De Sión es de donde saldrá el esplendor de su gloria. Vendrá Dios manifiestamente; vendrá nuestro Dios, y no callará. Llevará delante de sí un fuego devorador; alrededor de él una tempestad horrorosa" [3].
- "Dichoso aquel a quien tú elegiste y allegaste a ti: Él hablará en tu Tabernáculo. Colmados seremos de los bienes de tu casa. Santo es tu templo, admirable por su justicia. Oye, pues, nuestras ple-

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Griega*, p. 544-545.
[2] Cf. III, q. 35, a. 1: «Si el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos». La cita de Isaías viene en el *sed contra*: "Parece que el nacimiento de Cristo debió ser manifestado a todos... Pero en contra está lo que se dice en Isaías 45 [15]: «Tú eres un Dios escondido, el Santo de Israel, el Salvador». E Isaías 53 [3]: «Su rostro es como escondido y despreciado»". En este punto seguimos estrictamente la argumentación de este artículo, ponderando primero sus objeciones y explicando luego su respuesta.
[3] Sal 49, 1-3.

garias, ¡oh Dios, salvador nuestro!, tú eres la esperanza de todas las naciones de la tierra y de las más remotas islas. Tú que das firmeza a los montes con tu poder; tú que armado de fortaleza conmueves lo más profundo de los mares, y haces sentir el estruendo de sus olas. Se perturbarán las naciones, y quedarán llenos de pavor los habitantes de los últimos confines de la tierra, a vista de tus prodigios. Derramarás la alegría de oriente a occidente" [1].

- "Se armó de la justicia como de una coraza, y se puso en la cabeza el yelmo de la salud; la venganza es el ropaje con que se viste, y el celo es el manto con que se cubre. Saldrá preparado para vengarse, y para descargar el merecido enojo sobre sus enemigos, y dar el justo pago a sus adversarios; él tratará a las islas o naciones según su merecido. Con esto temerán el Nombre santo del Señor los pueblos que están al occidente, y los del oriente venerarán su gloria y majestad; cuando venga como un río impetuoso impelido del espíritu del Señor, y llegue el Redentor que ha de redimir a Sión, y aquellos hijos de Jacob que se convierten del pecado, dice el Señor" [2].

La razón teológica también parece pedir que Jesucristo hubiera aparecido entre los hombres de manera más abierta, tanto si consideramos la obra en sí misma que debía hacerse, como si lo pensamos por parte de Dios. Porque la segunda venida de Nuestro Señor será de justicia para juzgar a las naciones, pero la primera era una venida de misericordia para salvarlas por la gracia: "Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores" [3]. Ahora bien, esto no podía darse si la gracia de Dios no se hiciera manifiesta: "Porque se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres, enseñándonos a negar la impiedad y los deseos del mundo, para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo" [4]. Además, Dios está más inclinado a la misericordia que a la justicia: "Para todos es benéfico el Señor, y su misericordia se extiende sobre todas sus obras" [5]; de manera que, si la venida para juzgar será manifiesta a todos: "Como el relámpago sale del oriente y se deja ver en un instante hasta el occidente, así será el advenimiento del Hijo del hombre" [6]; más manifiesta tendría que haber sido la primera.

---

[1] Sal 65, 4-8.
[2] Is 59, 17-20.
[3] 1 Tim 1, 15.
[4] Tit 2, 11-12.
[5] Sal 144, 9.
[6] Mt 24, 27.

2º Por qué Cristo no se manifestó a todos desde el principio

Nuestro Señor podría haberse manifestado ciertamente como un Rey lleno de gloria y majestad, tal como está anunciado que lo hará en su segunda venida, pero no quiso redimir a los hombres por el poder de su divinidad, sino por la debilidad de su humanidad, dando su vida por nosotros. Una manifestación abierta de su condición divina habría impedido el misterio de la Cruz: "Enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo; pues si la hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria" [1].

Y esta manera más secreta de realizar la redención no tuvo como fin solamente la mayor gloria del Redentor, sino también el mayor provecho de los redimidos, pues Nuestro Señor quiso que participáramos en su obra por el mérito de la fe, para restauración de nuestra dignidad perdida con el pecado. Ahora bien, no tendría mérito creer en Jesucristo si su divinidad hubiera sido puesta tan de manifiesto, pues "la fe es garantía de lo que esperamos, prueba de lo que no vemos", como dice el Apóstol a los Hebreos [2]. Además, hubiera habido gran dificultad en creer en la verdad de la humanidad de Cristo, como dice San Agustín en su *Epístola a Volusiano*: "Si no se hubiese hecho adulto de infante, cambiando la edad; si no hubiese necesitado de alimento y de sueño en modo alguno, ¿no hubiera consolidado la opinión errónea, no se hubiera creído que en modo alguno había tomado verdadera naturaleza humana?; y, al hacerlo todo maravillosamente, ¿no hubiera destruido lo que realizó misericordiosamente?"

Por estos motivos convino que la manifestación del Rey nacido fuera hecha gradualmente, a pocos al principio, al pueblo elegido luego y, finalmente, al mundo por medio de los Apóstoles y sus sucesores. Los textos citados del Antiguo Testamento hablan de la segunda venida, o del proceso completo por el que se manifestó Cristo en la primera.

II. «Hemos visto su estrella» (Mateo 2, 2)

La condición humana exige que, para manifestar alguna verdad secreta y de alta sabiduría, se elijan algunas personas cuyas mentes estén

---

[1] 1 Cor 2, 7-8.
[2] Heb 11, 1.

especialmente dispuestas a recibirlas, para que luego ayuden a los demás a aceptarlas, no tanto por la comprensión de las mismas, pues no son capaces, sino por la fe en el testimonio de aquellos pocos elegidos.

La Santísima Virgen y San José fueron instruidos acerca del nacimiento del Salvador antes de que naciera, pues les tocaba intervenir en su nacimiento; pero su testimonio no servía para sostener la fe de los demás, pues como eran parte, podía sospecharse de la intención que los movía a proclamar la gloria del Nacido [1].

Dado, pues, que "por la palabra de dos o tres testigos debe ser fallado todo asunto" [2], la Providencia dispuso tres tipos de testigos especialmente aptos para proclamar a los demás la aparición del Salvador prometido: los magos, los pastores y los justos; los primeros por sabios, los segundos por simples, y los últimos por santos. De esta manera, la primera manifestación del Rey de reyes tuvo cierta universalidad, a modo de cierta anticipación de la manifestación futura que se daría después de Pentecostés; porque el nacimiento de Cristo se manifestó así a creyentes (justos y pastores) y no creyentes (magos), tanto a sabios y potentes (magos) como a simples y villanos (pastores), a justos y pecadores, a hombres y a mujeres (la profetisa Ana), porque en Jesús "no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos [3]" [4].

Como la manifestación de la verdad debe hacerse por aquello que es más notorio para el que la recibe, fueron distintos los medios que dispuso la Providencia para revelar el misterio del Salvador a cada orden de testigos. A los justos convenía que se les revelara por la inspiración interior del Espíritu Santo, con la que estaban familiarizados, sin necesidad de signos sensibles. A los pastores, que eran creyentes pero poco espirituales, convino que se les revelara por medio de una aparición sensible de los ángeles, pues sabían que por los ángeles Dios había dado la Ley a Moisés: "Recibisteis la ley por ministerio de ángeles" [5]. Y a los magos, que no estaban instruidos en la fe sino en las ciencias humanas, convino que el anuncio fuera hecho por medio de las cosas naturales más altas, las estrellas.

Comencemos considerando el testimonio de estos últimos, como más impactante pero menos preciso, y terminemos por el de los justos.

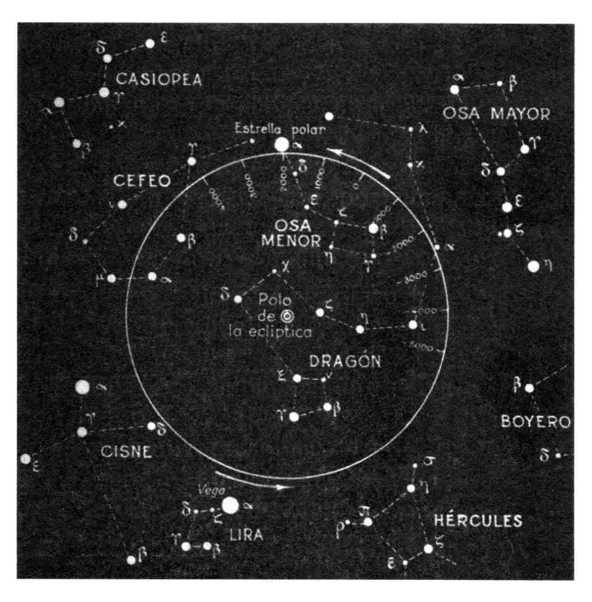
---

[1] III, q. 36, a. 2 ad 2.
[2] Mt 18, 16.
[3] Col 3, 11.
[4] III, q. 36, a. 3 c. y ad 1.
[5] Act 7, 53.

1º Si las estrellas del firmamento anunciaron de algún modo el nacimiento de Cristo

¿Qué ciencia dominaban los Magos, que les permitió concluir que había nacido el Salvador del género humano? Algunos piensan que Dios marcó, en el curso de los astros, el momento del nacimiento de Jesucristo, revelando este secreto a Adán, de quien lo habrían transmitido generaciones de sabios, llegando hasta los Magos.

Precisando más, hay quien señala que, así como el sol recorre las zonas del Zodíaco en el año, que comenzaba al pasar de Piscis a Aries el 21 de marzo, también el eje de rotación de la tierra describe un círculo (determinable por el punto polar en torno al cual se ven girar las estrellas por la noche – ver imagen [1] –) en un período de 25.780 años, al que llaman Gran Año, recorriendo las zonas del Zodíaco en orden inverso al del sol. Pues bien, este ciclo comenzó, pasando de Aries a Piscis, hacia el comienzo de nuestra era, esto es, con el nacimiento de Jesucristo. Como cada zona se recorre en unos 2.000 años (2.147), en estos momentos estamos saliendo de Piscis para entrar en la «nueva era» de Acuario.



Esta coincidencia parece sorprendente, pero no lo es tanto. Dicho movimiento del eje de la tierra es un efecto del movimiento de precesión, por el que cada año se retrasan los equinoccios en un ángulo de 50,3". Como cada zona del Zodíaco abarca un án-

[1] La imagen corresponde al hemisferio norte. La actual estrella Polar es α *Ursae Minoris*, que está al extremo de la cola de la Osa Menor. Hacia el año 2.800 a. C., la estrella polar era Thuban (α *Draconis*). Los antiguos astrónomos chinos la inscribieron en los anales del emperador Huang Di, que reinó hacia el 2.700 a. C. Los egipcios construyeron unas galerías en las pirámides que apuntan exactamente al polo de la esfera celeste; en su época a Thuban, pero hoy a la estrella Polar.

gulo de 30° (360°/12), el equinoccio de primavera se retrasa una zona completa cada 2.147 años ([30x60x60] /50,3). Si quedó fijado que el año común – y por lo tanto también el Gran Año – comienza con el paso de Piscis a Aries, fue por los precisos cálculos que hizo el gran astrónomo griego Hiparco de Nicea entre los años 147 a. C. y 127 a. C. (según refiere Ptolomeo en su *Almagesto*). Hacia el nacimiento de Jesucristo ya habíamos entrado 2° en Piscis, y en el año 2.000 estamos pasando a Acuario.

Es verdad que estos signos del Zodíaco son antiguos, de origen babilónico, y que Aries nos hace pensar en el Cordero de Dios, así como Piscis en el signo de los cristianos (en Géminis, los mellizos, pueden verse a Adán y Eva, pues bajo su signo se dio la creación del hombre). No nos parece inconveniente pensar que el Creador hubiera indicado a Adán en qué configuración del cielo vendría el Salvador, porque la primera venida no sería secreta, a diferencia de la segunda, cuyo tiempo no está incluido entre las verdades de la Revelación [1]. Pero hagamos dos observaciones teológicas:

- Esta señal no puede tener mayor precisión que la de la profecía de Daniel, porque, por una parte, del movimiento que las estrellas pueden tener a través de milenios se hace muy difícil precisar un año (más sin instrumentos muy finos); y, por otra, San Gabriel no le daría a entender a Daniel que le da a conocer un secreto divino, si éste ya hubiera sido revelado.
- No conviene decir que la Revelación primera se transmitió mejor por ciertas generaciones de sabios desconocidos que por las generaciones de los Patriarcas, pues sólo éstos fueron asistidos por el Espíritu Santo para conservar la Tradición sin defecto. Fuera de la línea de los Patriarcas que, pasando por Noé, llega a Moisés, las verdades reveladas degeneraron en mitos de los que era imposible discriminar verdad de falsedad. La existencia de una vía secreta de transmisión más completa de la Revelación primitiva es una mentira de las sectas gnósticas.

2° Cómo supieron los Magos del nacimiento del Rey de los judíos

Los magos constituían una de las castas de mayor dignidad entre los medos, pues habían sido de los primeros pueblos que formaron este imperio. De entre ellos se tomaban los sacerdotes destinados al culto,

[1] Negamos, pues, que haya ninguna señal revelada del momento de la segunda venida de Jesucristo, ni en los cielos ni en la tierra; aunque no negamos que, *post factum*, aparezcan conveniencias de los movimientos de los cielos y de los hombres con el fin de los tiempos.

por lo que recibían una especial instrucción, así como se les exigía una especial conducta moral. Conservaron una gran influencia durante todos los imperios que conquistaron esas tierras. Entre los jefes que acompañaban a Nabucodonosor al conquistar Jerusalén, había uno de dicha casta, como cuenta Jeremías: "El año noveno de Sedecías, rey de Judá, en el décimo mes, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército a Jerusalén y la sitió, y el año undécimo de Sedecías, el cuarto mes, se abrió la brecha, y penetraron en la ciudad los jefes del rey de Babilonia y ocuparon la puerta del medio: Nergalsareser, Samgar-Nebo, Sarsakim, «rabsaris»; Nergalsareser, «rabmag», y todos los otros jefes del rey de Babilonia" [1]. El título de «rab-mâg» que lleva Nergalsareser significa «jefe de los magos».

La religión de los magos era la que Zoroastro, uno de sus sabios contemporáneo de Nabucodonosor, enseñó en el *Avesta*. Sostiene un cierto monoteísmo, cuya divinidad suprema lleva el nombre de Ormuzd, su producción principal o «hijo» es el fuego (el sacerdote era el «hombre de fuego»), y el sol es el «ojo de Ormuzd». En su culto le prestaban especial atención al Zodíaco, como camino del sol en el cielo. La ausencia de ídolos y la altura de sus exigencias morales acercaban esta religión a la de los judíos, con los que estuvieron en prolongada y frecuente relación, tanto por los años de cautiverio babilónico, como por el tiempo en que Judea estuvo bajo la dominación persa.

Los magos, entonces, que "llegaron del Oriente a Jerusalén" [2], eran personajes conocidos de todos, por lo que San Mateo no se ve precisado de dar mayor explicación. Posteriormente se les ha atribuido la condición de reyes, lo que cabe atribuirles porque solían ser personajes con funciones políticas importantes. Bien puede pensarse que estos sabios, con el espíritu purificado por la gracia de Dios, conservaran profecías relacionadas con el curso del sol entre las estrellas; pero ciertamente tenían también conocimiento de la Revelación divina, en especial de las profecías de Daniel sobre el Rey Mesías [3]. Determinando con precisión estos tiempos, Dios les envía una estrella, que quizás han visto venir desde algún lugar indicador del firmamento, iluminándolos interiormente para que sepan entender su significado: "¿Dónde está el Rey de los judíos, que ha nacido? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle" [4]. Esta estrella, capaz de señalarles no sólo el tiem-

---

[1] Jer 39, 1-3.

[2] Mt 2, 1.

[3] III, q. 26, a. 3 ad 2: "Algunos dicen, con todo, que estos Magos no fueron hechiceros (*malefici*), sino sabios astrólogos, que entre los persas y caldeos se denominan «magos»".

[4] Mt 2, 2.

po sino también el preciso lugar del Nacimiento, no era una de las que brilla en el cielo empíreo, sino un astro extraordinario – "*stella de novo creata*" [1] – que descendió al cielo cercano.

3º Qué pudo preverse desde el inicio acerca de la respuesta de los reyes de este mundo

Como señala Santo Tomás, en los acontecimientos que acompañaron el nacimiento del Salvador hay un inicio y anuncio de lo que ocurriría después de su completa manifestación: "Aquella manifestación del nacimiento de Cristo fue cierta anticipación (*praelibatio*) de la plena manifestación futura" [2].

"Así como en la segunda manifestación – sigue diciendo Santo Tomás –, la gracia de Cristo fue anunciada, por Cristo y los Apóstoles, primero a los judíos y después a los gentiles, así también [en la primera manifestación] primero llegaron a Cristo los pastores, que eran las *primicias de los judíos*, puesto que eran vecinos, y después vinieron los Magos desde lejos, que fueron las *primicias de los gentiles*, como dice San Agustín" [3].

Pero los judíos que creyeron primero fueron de los simples o menores, mientras que los Magos eran personajes principales de los pueblos gentiles, en lo que también se anunciaba que primero se convertirían a Cristo las naciones gentiles que el mismo pueblo judío, quien como pueblo, es decir, los simples junto con sus príncipes o mayores, recién se convertirá hacia el fin de los tiempos. ¡Qué señal más preocupante era ver a estos sabios paganos advertidos del nacimiento del Salvador, y a los príncipes y rabinos judíos ignorarlo! Razón tenía Jerusalén para turbarse: "¿Dónde está el Rey de los judíos, que nació? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle. Al oír esto el rey Herodes se turbó, y con él toda Jerusalén, y reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Mesías" [4].

Herodes (73-4 a. C.) es como la encarnación del espíritu maligno que había llegado a dominar a los principales del pueblo elegido, constituyéndose así en la *primicia del anticristo*. Era de origen idumeo: "El pueblo al que pertenecía había sido sometido por la fuerza a la ley mosaica por Juan Hircano y sus compatriotas, y se miraban a sí mismos

---

[1] III, q. 36, a. 7.
[2] III, q. 36, a. 3 ad 1.
[3] III, q. 36, a. 3 ad 1.
[4] Mt 2, 2-4.

como judíos, pero los judíos de origen no los consideraban como verdaderos hijos de Israel, y los llamaban semi-judíos; es el término que emplea Josefo para designar a Herodes el Grande. En el 47 a. C., Julio César creó a Antípater procurador de Judea y dividió al país entre sus cuatro hijos. Herodes [segundo hijo de Antípater y de Cypros, mujer árabe de noble cuna] recibió la Galilea como su parte" [1].

El espíritu que dominó a Herodes fue el del deseo del poder, donde puede verse como una transposición al orden puramente terrenal de las glorias del Rey Mesías cantadas por los profetas. Del ansia por la gloria del poder se siguieron en Herodes dos notabilísimas cualidades: la astucia con que se ganó la confianza de los extranjeros, y la crueldad con que se ganó la desconfianza de los suyos.

Ya Antípater el Idumeo había sabido introducirse en las luchas entre los últimos Asmoneos, Aristóbulo II e Hircano II, para terminar siendo nombrado procurador de Judea por Julio César. Herodes, más digno todavía del título de «zorro» que Nuestro Señor le daría a su hijo [2], logró que el emperador Antonio lo nombrara primero tetrarca y luego, por decreto del Senado, rey de Judea. Apoyado por las fuerzas romanas, tomó Jerusalén, matando a Antígono, hijo de Aristóbulo II, y a muchos de su familia. Se había casado con Mariamna, nieta del anciano Hircano II (segunda de las diez mujeres que tuvo), a la que amó apasionadamente. Alejandra, su suegra y principal adversario, buscó apoyo contra él en Cleopatra, quien deseaba extender su imperio sobre Palestina. Antonio concedió a Cleopatra el distrito de Jericó, el más fértil del territorio de Herodes. El zorro supo sufrirlo, esquivando los golpes de Cleopatra sin dejar de apoyar a Antonio. Bajo la acusación de conspirar, hizo ejecutar a Hircano II. Cuando Marco Antonio fue vencido por Octavio Augusto, Herodes fue a verlo personalmente en Rodas, logrando no sólo su favor y la confirmación de su título, sino también la devolución de Jericó y otras regiones. Nunca perdió el apoyo del gran emperador. De regreso de Rodas, su hermana Salomé acusó a Mariamna de conspirar contra él y la mandó matar, llegando luego a enfermar de remordimiento. Hacia el fin de su reinado se volvió peor. Sospechando de los hijos que tuvo con Mariamna, los acusó una y otra vez, hasta que fueron condenados a muerte por un tribunal romano. Al hijo de su primera mujer, que él mismo había elevado para desplazar a los de la segunda, lo hizo encarcelar y, cinco días antes de morir, lo mandó ejecutar. Para asegurarse, dijo, que a su muerte habría llantos y gemi-

---

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Hérode le Grand», tomo III, col. 641.
[2] Lc 13, 32.

dos, ordenó que apenas muriera se matara a todos los principales de Jerusalén, orden que no se cumplió.

Como su estilo no le servía para dejar un recuerdo magnífico en el corazón de sus súbditos, se preocupó por dejarlo en grandes monumentos y edificios. En Jerusalén construyó un gran palacio lleno de mármoles y oro, dos teatros y un hipódromo a la usanza romana, y fortificó la ciudad. Hizo obras semejantes en Jericó y otras ciudades, reedificando muchas de ellas. Su magnificencia fue más allá de los límites de su reino, construyendo o cooperando en la construcción de templos y monumentos en Antioquía, Rodas, Tiro, Sidón y muchas otras ciudades, hasta en Atenas; aunque "la obra principal de su reino fue la restauración del Templo de Jerusalén, que comenzó el decimosexto año de su reino (20 o 19 a. C.) y no fue terminado hasta después de su muerte, en el 62-64 d. C." [1]. Su admiración por la cultura romana lo llevó hasta celebrar juegos a la manera de los griegos en Jerusalén, con gran escándalo de los judíos, pero fue siempre respetuoso de las leyes judaicas. Nombraba o deponía a los sumos sacerdotes según quería, pero nunca osó atribuirse privilegios sacerdotales.

Por supuesto, todo este derroche de grandezas debía pagarse, por lo que oprimió a los judíos con pesadísimos impuestos. El descontento provocó algunas rebeliones pero, después de haber visto el trato que tuvo con sus familiares, es fácil suponer cómo fueron ahogadas. "El príncipe idumeo fue, en efecto, un déspota sanguinario, político hábil pero sin cualidades superiores. De una naturaleza extrañamente apasionada, jamás supo imponerse la menor moderación. No pensó más que en su interés personal. Jamás tuvo la menor piedad, aún con aquellos que le estaban unidos por los vínculos de la sangre. Cruel con los que dependían de él, se mostró servil ante los poderosos. Tuvo la preocupación principal de obtener el favor de los jefes de Roma. Su única preocupación fue extender su poder y la gloria de su nombre, a lo que sacrificó todo. El apelativo que más le convendría [no] sería [el de «grande», sino] el de cruel" [2].

Conocido el personaje, no sorprende su comportamiento ante la llegada de estos sabios del oriente que preguntan por el Rey de los judíos recién nacido. De hecho, la matanza de los Inocentes fue lo que le aseguró que su fama perdurara para siempre. Pero lo que aquí a nosotros nos interesa señalar es que, si bien Herodes puede ser calificado de monstruo con toda razón, y que, en cuanto primer perseguidor de Jesucristo, fue como el esbozo del Anticristo, en materia de crueldad no les

[1] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Hérode le Grand», tomo III, col. 644.
[2] Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. «Hérode le Grand», tomo III, col. 647.

llega ni a los talones a muchísimos otros reyes anteriores y posteriores. La enfermedad del poder corroe muy fácilmente el corazón de los hombres al sentir que su dedo mueve un ejército, y todo el que atente de alguna manera a la posesión del poder sabe a qué atenerse. No ha habido estado más riesgoso entre los hombres que el de aspirante al trono, como la historia profana y sagrada lo demuestra: "«Si estáis por mí y dispuestos a obedecerme – le escribe Jehú, nuevo rey de Israel, a los guardianes de los hijos de Acab, rey anterior maldecido por Dios –, tomad las cabezas de esos hombres, hijos de vuestro señor, y venid a mí mañana a estas horas a Jezrael». Cuando éstos recibieron la carta, cogieron a los hijos del rey, setenta hombres; los degollaron y pusieron sus cabezas en canastillas, y se las mandaron a Jehú a Jezrael" [1]. Lo que en el relato evangélico más nos sorprende, no es la astucia y crueldad de Herodes, sino la ingenuidad de los Magos que van a preguntarle dónde ha nacido el Rey de los judíos. Evidentemente estaban más informados de las profecías de los judíos que de su actualidad política.

Sigamos tomando nota, entonces, de la dificultad que ofrecía a Nuestro Señor el manifestarse ante los hombres como su Rey y Redentor. Cuando la Luz brille en las tinieblas, las tinieblas se volverán contra ella: "Era la Luz verdadera, que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre; estaba en el mundo y por Él fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció" [2]. Mundo son sobre todo los poderes políticos que, acicateados por la carne e instrumentalizados por el demonio, se constituyen en los grandes enemigos de Nuestro Señor. La delicada tarea consiste en acercarse a los reyes sin que se espanten, sedar su carne con la gracia de Dios y volverlos instrumentos de Jesucristo, para que el mundo deje de ser mundo y se transforme en Cristiandad, en Ciudad de Dios.

III. «Os ha nacido hoy un Salvador» (Lucas 2, 11)

Los Magos fueron testigos válidos del nacimiento de Cristo porque eran sabios, mas los pastores lo fueron aún antes porque eran simples: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños; sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito" [3]. Los escribas y fariseos tenían, en cierto sentido, mayor sabiduría que los Magos, pudiendo responderles acerca del lugar donde nacería el Cristo [4], pero no eran sim-

---

[1] 2 Re 10, 6-7.
[2] Jn 1, 9-10.
[3] Lc 10, 21.
[4] Mt 2, 5.

ples sino dobles: "Amad la justicia los que gobernáis la tierra, pensad del Señor con rectitud, buscadle con sencillez de corazón... Porque el Espíritu Santo que nos educa huye de la doblez" [1].

"Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño". Hermosa imagen la de aquellos pastores en vigilia durante esa bendita noche de invierno. Nuestro Señor diría de Sí mismo: "Yo soy el Buen Pastor" [2]. Pastor es el que tiene responsabilidad sobre un rebaño: pastores serán los Apóstoles y sus sucesores, obispos y sacerdotes; pastores son los padres de familia; pastores deben ser también los gobernantes. Y serán buenos pastores los que permanezcan vigilantes aún en las noches más frías.

"Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor". La aparición del ángel viene acompañada de una claridad divina (*claritas Dei*) que entra por sus ojos e ilumina sus mentes, disponiéndolos a la comprensión del mensaje. "Díjoles el ángel: «No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre»". Según muchos piensan, quien se les aparece es el arcángel San Gabriel, gran nuncio de la Encarnación. *Evangelizo vobis*: «evangelio» significa buen anuncio, buena noticia, el Verbo de Dios se ha hecho Niño y nos ha sido dado: Os ha nacido, *natus es vobis*; éste es el gran gozo, *gaudium magnum*, que ha de llenar el universo para todo tiempo y para la eternidad. Se trata del *Christus Dominus*. *Christus*, que es la latinización del griego Χριστός, es traducción literal de la palabra hebrea *mashíaj*, Mesías, el Ungido prometido por los profetas con la doble unción de sacerdote y rey. Y *Dominus* traduce Κυριός, que los Setenta usan para traducir el nombre propio de Dios *Yahveh*. Es Dios mismo quien se ha hecho nuestro Mesías, nuestro Sacerdote y Rey. El ángel les señala también cómo se cumplen las profecías, pues nace en la ciudad de David, Belén, pues de David había de venir. Y les dice "no temáis": que no teman por su presencia, pues la aparición de un ángel al principio causa turbación; que no teman por los pecados, porque ha nacido el Salvador; y que no teman por la indignidad, porque el Señor se ha hecho pequeño y pobre como ellos, es un *infans* (un niño que todavía no habla), el griego dice βρέφος, un niñito recién nacido, y lo hallarán "envuelto en pañales y acostado en un pesebre". Son los pastores, entonces, quienes le han tenido que prestar su cuna.

[1] Sab 1, 1-5.
[2] Jn 10, 11.

"Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, alabando a Dios, diciendo: «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad»". El número de ángeles que aparecieron fue grandísimo, pues se usa una reduplicación: multitud no de ángeles, sino de milicias celestiales. Y cantan en coro el cumplimiento de la doble finalidad de la Redención: la gloria de Dios y la santificación de las almas, que no otra cosa es la paz de los buenos. Comienza en la tierra el Reino de Dios.

"Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: «Vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado». Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre, y al verlo, reconocieron las cosas que les habían sido anunciadas sobre este niño". *Videntes, cognoverunt*: la claridad de Dios sigue obrando en sus espíritus y los ayuda como a traspasar el velo de la fe, reconociendo con el corazón que ese niño era el Cristo Señor. Testigos privilegiados de la Encarnación, son también testigos en cierto modo del Parto virginal, porque no habiendo pasado más de una hora de la concepción, las mujeres – que saben de maternidad – ven a María Santísima en perfecto estado corporal.

"Y cuantos les oían se maravillaban de lo que decían los pastores. María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón. Los pastores se volvieron alabando y glorificando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho" [1]. Se les había dicho que la Buena Nueva era para ellos y "para todo el pueblo", con lo que quedaba claro el oficio de testigos que el Cielo les había encargado. Una de las notas de la manifestación divina es la permanencia: pueden pasar los años, que no se borra el impacto de su viva huella. Los pastores que entonces tenían de diez a treinta años, al comenzar Jesucristo a predicar y hacer milagros tendrán de cuarenta a sesenta años. ¡Y cuántas veces habrían contado en todo ese tiempo las maravillas de aquella Noche bendita! Dios Padre en su bondad disponía al pueblo sencillo para que creyera pronto en su amado Hijo.

IV. «Voz que clama en el desierto» (Lucas 3, 4)

Los testigos propios, calificados, de las cosas de Dios son, ciertamente, los justos. Y el primero de ellos, el mayor de todos – "No ha surgido entre los nacidos de mujer nadie mayor" [2] –, el que supo dar

[1] Lc 2, 8-20.
[2] Mt 11, 11.

testimonio de Jesucristo cuando aún estaba escondido en el purísimo seno de su Madre, fue San Juan Bautista.

Nunca podríamos engrandecer demasiado la misión del Bautista. Algo dijimos de la importantísima misión de los profetas en el Pueblo elegido. Ellos eran los voceros de Dios, los que comunicaban las palabras de Dios a su pueblo, de allí que la presencia de un profeta equivalía a una visita de Dios. El último de los grandes profetas que había habido en Israel era Malaquías, hacía más de 400 años. Cuando los Macabeos deciden construir un nuevo altar de los holocaustos, se quedan a la espera de un profeta que les diga qué hacer con las piedras del antiguo [1]. Y todos sabían que esta ausencia de profetas, que era como la ausencia de Dios, se debía a los graves pecados y desórdenes en que había ido cayendo el pueblo judío.

De allí la conmoción general cuando San Juan Bautista, luego de una vida de soledad y recogimiento en el desierto (tiene que haberse quedado, como la Virgen, huérfano desde pequeño, pues nació de padres ya viejos), recibió la orden de Dios de comenzar a predicar la llegada del Mesías: "El año quintodécimo del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania tetrarca de Abilene, bajo el pontificado de Anás y Caifás, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto, y vino por toda la región del Jordán predicando el bautismo de penitencia en remisión de los pecados, según está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías: «Voz que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas. Todo barranco será rellenado; y todo monte y collado, allanado; y los caminos tortuosos, rectificados; y los ásperos, igualados». Y toda carne verá la salud de Dios" [2].

Juan fue profeta, "y más que un profeta" [3], porque le correspondió no sólo comunicar los mensajes de Dios, sino mostrar con el dedo a la Palabra substancial, al Verbo hecho hombre. Con él se cumple la misión de todos los profetas; por eso se dice que tiene el espíritu de Elías [4], y que es el Elías que había de venir [5]. Su autoridad fue reconocida – "todos tienen a Juan por profeta" [6] –, y su influencia se extendió mucho más allá de la Palestina, pues San Pablo se encuentra en Éfeso a discí-

---

[1] 1 Mac 4, 46.
[2] Lc 3, 1-6.
[3] Mt 11, 9.
[4] Lc 1, 17.
[5] Mt 11, 14.
[6] Mt 21, 26.

pulos del Bautista [1]. Pero aquel hombre tan austero, que "iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura y se alimentaba de langostas y miel silvestre" [2], no predicaba el saco y silicio por la amenaza de castigos terribles, sino que anunciaba la llegada de un manso Cordero, y sus exigencias estaban llenas de la benignidad evangélica: "Las muchedumbres le preguntaban: «Pues ¿qué hemos de hacer?» El respondía: «El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo». Vinieron también publícanos a bautizarse y le decían: «Maestro, ¿qué hemos de hacer?» Y les contestaba: «No exigir nada fuera de lo que está tasado». Le preguntaban también los soldados: «Y nosotros, ¿qué hemos de hacer?» Y les respondía: «No hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis falsamente, y contentaos con vuestra soldada»" [3].

Ahora bien, como profeta que fue, Juan participará también del destino de todos los profetas. Así como debía rellenar los barrancos (*vallis*) señalando a la muchedumbre sus deberes de estado, tenía también que abajar (*humiliare*) los montes, reprochando a los grandes sus errores con la autoridad que tenía de Dios: "El tetrarca Herodes [fue] reprendido por él a causa de Herodías, la mujer de su hermano, y por todas las maldades que cometía" [4]. Deber de su ministerio y oficio de amor, pues el mal ejemplo de los príncipes corrompe la multitud, a la larga o a la corta debía costarle la vida. El Evangelio nos trae preciosos detalles del drama que se había repetido con los profetas antiguos y se seguiría repitiendo con los enviados de Jesucristo. A causa de estas públicas represiones, dice San Lucas, y por el envidioso temor de la enorme influencia que Juan tenía en el pueblo, agrega el historiador Josefo, Herodes "quiso matarle, pero tuvo miedo de la muchedumbre", por lo que "le había encadenado y puesto en cárcel" [5]. Pero estos propósitos le venían del demonio de dominación, porque personalmente era tocado por la caridad del Bautista: "Herodes sentía respeto por Juan, conociendo ser hombre justo y santo, y le amparaba, y, oyéndole, vacilaba, pero le escuchaba con gusto" [6]. De allí que, luego de haberle degollado, sintiera vivamente los reproches de su conciencia, llegando a creer que Jesús era Juan resucitado. Mas los poderosos están poderosamente atados por los lazos del poder, y Herodías no dejaría de arran-

[1] Hch 19, 3.
[2] Mt 3, 4.
[3] Lc 3, 10-14.
[4] Lc 3, 19.
[5] Mt 14, 5 y 3.
[6] Mc 6, 20.

carle la sentencia de muerte de San Juan, hundiéndolo en la tristeza para la eternidad: Cristo no le hablaría al ser llevado preso a su presencia. "Por esto os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el templo y el altar" [1].

C. Mi Reino no es de este mundo

El mundo está dispuesto para la venida de su Salvador y la instauración del Reino de Dios. Consideremos entonces qué dijo el mismo Jesucristo acerca de su Reino y qué hizo, como Rey, ante los reyes de este mundo.

I. La llegada del Reino de Dios

1º ¿Qué esperaban los judíos acerca del Mesías y su Reino?

Recordemos, en primer lugar, que el Prometido de Dios y Esperado de los judíos debía ser el *Mesías*, es decir, el Cristo, el Ungido con una unción que implicaba tres cosas, o más bien una de la que se seguían otras dos:

- El Cristo sería ungido con la *unción de la divinidad*, esto es, con una unción tal que lo constituyera, de alguna misteriosa manera, Dios en persona. Hasta entonces Dios había hablado a su pueblo por intermediarios, en el Mesías Dios se haría presente por sí mismo.
- El Cristo, entonces, estaría ungido con la *unción sacerdotal* por excelencia, obrando como Dios en persona para santificar al pueblo, y glorificando a Dios en nombre del pueblo con un culto distinto del que se le rendía en el Templo, un *Cántico nuevo*: "Puso en mi boca un cántico nuevo, una alabanza a nuestro Dios; muchos verán y temerán, y en Yahvé pondrán su confianza" [2].

---

[1] Mt 23, 34-35.
[2] Sal 40, 4.

- Y el Cristo sería ungido con la *unción real*, porque Dios había sido siempre el Rey de los judíos, y dejaría de gobernar por ministros para hacerlo personalmente. Discutir acerca de la *realeza social* del Salvador no tenía sentido para un judío, pues era como discutir si el Cristo sería Cristo.

En cuanto al Reino mesiánico, lo que quedaba claro y sabido es que sería *universal*. El Mesías sería el Salvador no sólo del pueblo judío, sino del mundo entero, porque venía a instaurar el Reino de Dios, del Creador del cielo y de la tierra, de cuyo dominio nada puede escapar.

Sin embargo, así como hoy hay cristianos que tienen una fe carnalizada, que entienden los mandamientos como un orden de convivencia, y no piden a Dios sino lo necesario para un transcurso pacífico de su vida, sin elevar su mirada más allá de lo terreno y temporal, y que sólo en el umbral de la muerte abren el corazón al sacerdote para que los prepare a un después que nunca consideraron (y que, como sacerdotes, queremos creer que la misericordia de Dios los recoge para hablarles del cielo en un purgatorio largo); así también los había entre los creyentes judíos. Ya Santo Tomás nos dijo que el mismo Cielo se había adaptado a esa mentalidad pueril y había pintado las cualidades del Reino de Dios con los vivos colores de las alegrías terrenas. Los judíos, además, tenían los ejemplos recientes de los triunfos de Alejandro Magno y del poderío romano, así como los amagos de revancha de los Macabeos. Era muy normal que la mayoría de los judíos imaginaran al Mesías como un nuevo Judas que llevara sus soldados a la conquista de un imperio mundial mayor que el romano.

Pero para los espíritus más religiosos era evidente que las cualidades del Reino eterno del Mesías no podían cumplirse en la condición terrena del mundo, marcado por las tendencias del pecado. Para que los hombres vivieran en la luz de la verdad, sin muerte, sin dolor y sin pecado, el mundo debía ser vuelto a fundar desde sus bases, por un acontecimiento muchísimo mayor que el Diluvio. Por eso los Magos, hombres espirituales, no se desilusionaron al ver la sencillez del Rey del mundo, pues era esperable que no fuera como los demás.

2º El discurso programático del Reino

Jesucristo vino en el lugar y en el momento profetizados; anunciado por los astros a los sabios, por los ángeles a los simples y por el Espíritu Santo a los justos; señalado con el dedo por el último y mayor de los profetas; y, al ser bautizado por San Juan, declarado desde el cielo por

la voz de Dios Padre: "Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias" [1].

Habiendo comenzado su predicación, confirmada con milagros, y reunido sus primeros discípulos [2], subió a un monte, a modo de cátedra, para presentar el programa del Reino que venía a instaurar: "Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Su fama llegó a toda Siria; y le trajeron todos los que se encontraban mal con enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curó. Y le siguió una gran muchedumbre de Galilea, Decápolis, Jerusalén y Judea, y del otro lado del Jordán. Viendo la muchedumbre, subió al monte, se sentó, y sus discípulos se le acercaron. Y, tomando la palabra, les enseñaba diciendo:

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos.

Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán en herencia la tierra.

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados.

Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.

Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.

Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios.

Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos.

Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros" [3].

Aunque es verdad que lo que a nosotros especialmente nos interesa es la comparación de Jesucristo con los poderosos de la tierra, se hace evidente que el programa de Nuestro Señor es, deliberadamente, el antiprograma de los ávidos de poder político. Jesucristo propone exactamente lo contrario de lo que haría la felicidad de un Herodes:

---

[1] Mt 3, 17.
[2] Mt 4, 18-22.
[3] Mt 4, 23 – 5, 12.

Felices los ricos, porque se apoderan de los reinos.

Felices los violentos, porque conquistan la tierra.

Felices los que ríen, haciendo llorar a los demás.

Felices los que sacian su vientre, sin detenerse por la justicia.

Felices los que no se conmueven por la miseria de los demás.

Felices los que satisfacen los deseos del corazón, por sucios que sean.

Felices los que hacen la guerra, porque serán llamados padres de los demás.

Felices los que persiguen a cuantos se les oponen, porque de ellos son los reinos de la tierra.

Jesucristo presenta un programa de conquista de un Reino que comienza entonces, pero que se establece en el futuro. Es un Reino que pertenece a los pobres de espíritu y perseguidos por ser justos, que aunque padezcan injusticia y tengan que llorar, no deben dejar de ser mansos, misericordiosos y limpios de corazón, porque ese Reino no se conquista haciendo la guerra sino trabajando por la paz. Pero si las exigencias para la conquista son grandes, las promesas para el triunfo son enormes: serán ciudadanos de los cielos y dueños de la tierra; serán consolados no sólo con justicia, sino con superabundancia de misericordia; verán a Dios y serán verdaderos hijos suyos: "Mas a cuantos le recibieron dioles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre; que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos" [1].

3º Un Reino allende la muerte

Jesucristo dejará absolutamente claro que su Reino pone sus tiendas en el desierto de esta vida, pero que a su propia Tierra prometida se ingresa traspasando las aguas de la muerte. El pecado nos mereció la muerte, pero sufriéndola Él, que no la merecía, nos abrió por ella las puertas de la vida. Las puertas del Reino están marcadas por el oprobio de la Cruz, no pudiéndose entrar en él sino cargando la cruz tras Jesús: "Si alguno viene junto a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío; el que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser mi discípulo" [2]. Es claro que aquí odiar significa subordinar

[1] Jn 1, 12-13.
[2] Lc 14, 26-27.

absolutamente todo amor del corazón, hasta el más querido, al seguimiento de Jesucristo, odiando todo lo que pudiera separarnos de Él, pues la entrada al Reino supone la cruz, esto es, el sacrificio de todo, hasta de la propia vida.

Cristo organizó su Iglesia en la tierra como una sociedad visible bajo la potestad de Pedro y de los Apóstoles, instituyendo para su régimen los siete sacramentos [1]. Pero ésta es una disposición transitoria, para el tiempo de peregrinación y militancia, tiempo de la historia hasta que Él vuelva. Entonces se establecerá el Reino definitivo, tal como lo prometieron los profetas.

La Iglesia sociedad visible es la nueva Escala de Jacob, o mejor, es la nueva Torre, no de Babel (confusión), que los hombres habían querido construir para llegar al cielo, sino de David, "edificada como fortaleza, de la que penden mil escudos, arneses todos de los héroes" [2], cuyos cimientos no podían ser puestos por los hombres en la tierra, pues no serían capaces de soportar su peso, sino que debía ser construida desde lo alto, con cimientos celestes. La Iglesia es la única escala por la que los hombres pueden ascender al cielo, y es una escala fortificada, torre protegida por muros indestructibles.

De esta construcción, Jesucristo es, a la vez, piedra fundamental: "Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo" [3]: y piedra angular: "Ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor" [4]. La piedra fundamental es la primera y más oculta, que sirve de apoyo y sostén a las demás, y la piedra angular es la

---

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 427: "El Reino de Dios viene allende la muerte. El cristianismo cree que va a entrar en él revestido con las galas de un cuerpo resucitado en gloria. La muerte y la descomposición contradicen esta esperanza. De aquí la tentación de aceptar solamente una sobrevivencia en espíritu: la delgada eternidad de una sombra desvanecida. Pero la tradición de la Iglesia es en esto firme y el dogma de la resurrección de la carne acompaña al de la vida perdurable en unidad indestructible. La Iglesia ha establecido el sacramento de la extremaunción para que este cuerpo mortal, destinado a ser pasto de las larvas, reciba su unción de óleo santo para que se purifique y se haga digno de su posterior transformación".

[2] Cant 4, 4.

[3] 1 Co 3, 11.

[4] Ef 2, 19-21. Cf. Hch 4, 11-12: "Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos".

última y más preciosa, que equilibra las fuerzas contrarias de los arcos para que el edificio se sostenga. En las construcciones humanas, estas dos piedras no pueden ser la misma, pero en la divina construcción de la Iglesia sí lo son: "La razón de fundamento no es la misma en el edificio espiritual y en el material, pues el edificio material tiene su fundamento en la tierra y, por consiguiente, el principal fundamento ha de ser el que más hondo yazga; pero el edificio espiritual tiene su fundamento en el cielo, por lo que, cuanto más principal, tanto más encumbrado ha de estar; de suerte que nos imaginemos una ciudad que baja del cielo, cuyo fundamento se vea estar en el cielo, y el edificio bajando a nosotros en la parte inferior, tal como lo muestra el Apocalipsis: «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo» [1]" [2].

La Iglesia sociedad visible no ha sido instituida por Cristo para conquistar la tierra, sino que ha sido construida como Arca de salvación entre reinos enemigos destinados a la destrucción: "*Turris fortitudinis a facie inimici*: torre de fortaleza frente al enemigo" [3]. El reinado social de Jesucristo en el tiempo histórico será siempre parcial, reducido, sufrido, porque las reliquias del pecado original sólo desaparecerán con la transformación final del universo creado: "Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversión y en vuestra piedad, en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor" [4].

II. Jesucristo Rey y los príncipes de este mundo

En la relación de Jesucristo con los reyes de este mundo vamos a señalar tres cosas:

- El desenlace previsible y previsto de esta relación: la destrucción de los reyes y reinos de este mundo por Jesucristo, profetizado especialmente por Daniel.
- La pacífica relación ofrecida por Jesucristo a los reyes temporales: «Al César lo que es del César», que sería aceptada sólo por algunos y por algún tiempo.

---

[1] Ap 21, 2.

[2] Santo Tomás, *Super epistolam ad Efphesios lectura*, in Ef 2, 19-22, (Marietti n. 130, p. 33).

[3] Sal 61, 3.

[4] 2 Pe 3, 11-13.

- La relación que de hecho sostuvo Jesucristo con los príncipes de su tiempo: el Sanedrín, Herodes y Pilatos.

A los tres últimos los trataremos por separado, por lo que tenemos cinco puntos para desarrollar.

1º La Piedra que desmenuzará a todos los reinos (Dn 2, 44)

Dado el estado en que quedó la humanidad después del pecado original, el choque entre Nuestro Señor y los grandes de este mundo era inevitable. El anciano Simeón se lo recordó con compasión a aquella Jovencita que traía en brazos al Niño: “Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel, y para blanco de contradicción; y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones” [1]. Aunque Ella ya lo sabía y lo había cantado: “Desplegó el poder de su brazo, y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón; derribó a los potentados de sus tronos, y ensalzó a los humildes; a los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos” [2], y es bien sabido cómo reaccionan los ricos y engreídos potentados cuando uno los trata de esa suerte. Jesucristo, piedra angular para los creyentes, sería piedra de escándalo y tropiezo para los que no quisieran obsequiarle su intelecto: “A El habéis de allegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido». Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra desechada por los constructores y convertida en cabeza de ángulo, es piedra de tropiezo y roca de escándalo” [3].

Los efectos últimos de esta inevitable colisión estaban profetizados en el sueño de Daniel: “Tú [Nabucodonosor] estuviste mirando [la estatua], hasta que una piedra desprendida del monte, no lanzada por mano, hirió (*percussit*) a la estatua en los pies de hierro y de barro, y los hizo pedazos (*comminuit eos*). Entonces el hierro, el barro, el bronce, la plata y el oro se desmenuzaron juntamente (*contrita sunt pariter*) y fueron como tamo de las eras en verano; se los llevó el viento, sin que de ellos quedara traza alguna, mientras que la piedra que había herido a

---

[1] Lc 2, 34.
[2] Lc 1, 51-53.
[3] 1 Pe 2, 4-8.

la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra... En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; desmenuzará y destruirá a todos esos reinos (*comminuet et consumet universa regna haec*), mas él permanecerá por siempre. Eso es lo que significa la piedra que viste desprenderse del monte sin ayuda de mano, que desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro" [1].

¿Cómo debe entenderse que el Rey Pacífico destruya y desmenuce todos los reinos de esta tierra? Para responder – y progresar otro poco en la interpretación de las profecías de Daniel – hay que tener en cuenta que el choque de Cristo-Piedra con los imperios humanos comienza con la Primera venida, pero termina con la Segunda. Esto queda claro si se comprende que el quinto reino del sueño, el Reino de Dios simbolizado por la montaña, es principalmente el Reino eterno que se establecerá después del tiempo histórico. Y para que esto se vea bien, conviene señalar que el reino de hierro, esto es, el Imperio Romano, continuará de alguna manera hasta el fin de los tiempos. Expliquemos, entonces, estos tres asuntos.

*

El imperio del hierro se extiende hasta el fin de los tiempos. El hierro se extiende, mezclado con la arcilla, hasta los pies de la estatua, es decir, hasta el fin de los tiempos que la estatua señala. Algunos piensan que esos tiempos se extienden hasta el establecimiento de la Iglesia, significada por la montaña. Fundada por Cristo (la piedra que golpea la estatua), un imperio romano ya frágil y dividido (los pies de hierro y arcilla) lucharía contra Ella, hasta terminar vencido haciéndose cristiano (hecho pedazos), y dando lugar al nuevo orden de la Cristiandad (la montaña). Pero en esta versión hay muchos aspectos de la profecía que no se explican bien. El imperio romano fue desmenuzado por las invasiones bárbaras y no por la Iglesia, y se hace difícil decir que de los reinos humanos no quede ni huella ("sin que de ellos quedara traza alguna").

Lo que termina de oponerse a esta manera de entender, es la visión de las cuatro bestias, que tiene el mismo objeto. La cuarta bestia de dientes de hierro y diez cuernos se corresponde con el cuarto imperio de hierro que termina en diez dedos. En esta visión, interpretada por un ángel, queda claro que el imperio del hierro se extiende hasta el fin de los tiempos, dividiéndose en diez reinos, de los cuales surge el undécimo reino del Anticristo: "La cuarta bestia es un cuarto reino sobre la tierra, que se dis-

[1] Dan 2, 34-45.

tinguirá de todos los otros reinos y devorará la tierra toda y la triturará. Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán, y tras ellos se alzará otro que diferirá de los primeros y derribará a tres de estos reyes. Hablará palabras arrogantes contra el Altísimo, y quebrantará a los santos del Altísimo, y pretenderá mudar los tiempos y la Ley. Aquéllos serán entregados a su poder por un tiempo, tiempos y medio tiempo" [1].

Además, las cuatro bestias de Daniel – el león babilónico, el oso persa, el leopardo macedónico y la cuarta de diez cuernos –, se reúnen y resumen en la bestia de la visión de San Juan, que ciertamente habla del fin de los tiempos: "Vi cómo salía del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas, y sobre las cabezas nombres de blasfemia. Era la bestia que yo vi semejante al leopardo, y sus pies eran como de oso, y su boca como la boca de un león; diole el dragón su poder, su trono y una autoridad muy grande" [2].

El imperio romano se continúa de alguna manera en las naciones modernas por la acción de la Iglesia, que no sólo convirtió religiosamente los pueblos bárbaros que devoraron el imperio, sino que los civilizó transmitiéndoles, junto con el latín, el orden romano y la cultura griega. Parece evidente que estas naciones constituyen los cuernos de la cuarta bestia en la medida en que se despojan del carácter cristiano que las unía bajo el poder espiritual de la Iglesia en lo que se llamó la Cristiandad [3].

*

La montaña es el Reino de Dios en la gloria. La estatua del sueño, entonces, como las visiones de Daniel y San Juan, abarca todo el tiempo histórico dado a los reinos de los hombres. La montaña, por lo

---

[1] Dn 7, 23-25.

[2] Ap 13, 1-2.

[3] P. Leonardo Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Vórtice, Bs. As. 2005, p. 281: "Estos reinos de fierro y barro se prolongan hasta la Parusía; la Estatua dura manifiestamente hasta la Segunda Venida, no desaparece a la primera. Eso es hoy día manifiesto, y está en el texto sacro. He aquí las pruebas: 1º El Imperio y sus Emperadores no desaparecen a raíz de la fundación de la Iglesia; subsistió el Imperio de los Césares hasta el año 476; o si quieren, hasta el 800. Un Emperador Romano en el siglo IV oficializó el Cristianismo. 2º La Iglesia no se convirtió ya entonces en «un monte grande que cubrió toda la tierra», ni tampoco durante la Edad Media, ¡ni siquiera ahora! 3º La Iglesia no es ahora ni fue nunca un reino terreno triunfante, como lo pinta Daniel. En el cielo es «Triunfante», en la tierra es un reino militante y paciente. El Reino triunfador de los Santos que «nunca será destruido ni será dado a otros», no ha venido todavía. A más abundamiento, en la visión de las Cuatro Fieras (Capítulo VII), que en nuestra opinión no es coincidente pero es paralela a la de la Estatua, la Cuarta Fiera desemboca explícitamente en el Anticristo, el cual es retoño della. Para los que opinan es coincidente, como toda la exégesis antigua, mucho más claro todavía".

tanto, se refiere propia y principalmente al Reino de Dios en la gloria. Como dijimos, todos los profetas, los Apóstoles y el mismo Jesucristo hablan principalmente del Reino que se establece allende la muerte, cuya puerta es la Cruz. Por supuesto que, con todos los exégetas, bajo la imagen de la montaña cabe entender la Iglesia, porque es la incoación del Reino eterno; pero la Iglesia militante en cuanto tal, en cuanto sociedad visible y jerárquica, es temporal y no eterna, pues el ejercicio del sacerdocio y del orden sacramental valen para el tiempo, mientras que el Reino de Dios alcanzará su constitución final y permanente sólo después de la resurrección general. Sólo entonces podrá decirse que de los reinos temporales ya no queda traza alguna.

*

Jesucristo destruirá los reinos de este mundo en su Segunda venida. El golpe de la piedra contra la estatua, que la rompe y desmenuza, se extiende, por lo tanto, desde la Primera venida a la Segunda. Muchas veces los profetas ven todo el proceso de la Redención, que se extiende entre las dos venidas de Nuestro Señor, como un acto único, que termina en el gran Juicio de Dios. Pero previo al gran acto de la justicia de Dios en el Juicio universal, hay un largo tiempo ofrecido a la misericordia, que abarca la vida terrena de Nuestro Señor y la vida histórica de la Iglesia. Ahora bien, todo este tiempo de misericordia y redención, es un tiempo de conflicto, de choque entre Cristo y el mundo, entre la piedra y la estatua, porque la redención no se obtiene sino por la Cruz, es decir, ofreciendo la vida por la conversión de los enemigos. Un exégeta del s. V podría pensar que, con la conversión del Imperio, ya vivía los tiempos tranquilos de la montaña, pero dos siglos después, sufriendo las negruras de las invasiones bárbaras, estaría muy desengañado. Y lo mismo podría haberle pasado a un exégeta del s. XIII, al que habría que darle otros dos siglos para darse cuenta de que el mundo todavía no estaba vencido. Y todos estos tiempos de relativa gloria de la Iglesia fueron alcanzados a fuerza de caridad y martirio.

Terminado el tiempo de la misericordia, entonces sí Nuestro Señor destruirá las naciones que tanto hicieron sufrir a su pueblo: "Cuando el tribunal [del Altísimo] haga justicia, le quitarán el poder [al Anticristo] y será destruido y aniquilado totalmente. Y la soberanía, el poder y la grandeza de todos los reinos del mundo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino es un reino eterno, y todos los poderes le servirán y obedecerán" [1]. "Pues he aquí que en aquellos días, cuando

---

[1] Dan 7, 26-27.

haga yo volver la cautividad de Judá y de Jerusalén, reuniré a todas las gentes y las haré bajar al valle de Josafat, y litigaré en juicio con ellos a propósito de mi pueblo y de mi heredad, que ellos dispersaron entre las naciones, repartiéndose mi porción" [1]. "¡Ay de las naciones que se levanten contra mi pueblo! El Señor omnipotente los castigará en el día del juicio, dando al fuego y a los gusanos sus carnes, y gemirán de dolor para siempre" [2].

Pero antes de verse obligado a juzgarlos según sus acciones, ¿qué lugar les ofreció Jesucristo a los reyes de este mundo? Pasemos a considerarlo.

2º Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios

Jesucristo se declara sin ambages el Mesías prometido, es decir, el Ungido con la unción real y sacerdotal. Reconocerlo como Mesías era lo mismo que decirle Rey: "Encontró Felipe a Natanael y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José de Nazaret... Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel" [3]. "Al día siguiente, la numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta, habiendo oído que Jesús llegaba a Jerusalén, tomaron ramos de palmeras y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor, y el Rey de Israel" [4]. Ahora bien, la situación política de Israel bajo la dominación romana era delicadísima, por lo que sus Apóstoles y discípulos estarían muy especialmente atentos desde el comienzo de su vida pública para observar cómo comenzaría a reclamar y ejercer la autoridad que le pertenecía.

Ya vimos que, en el Sermón de la Montaña, Nuestro Señor planteó su estrategia de manera no sólo distinta sino contraria a como se esperaba que lo haría quien aspirara a arrebatarle a los romanos el imperio del mundo. Las multitudes, apasionadas e imprudentes, al ver sus milagros, más de una vez quisieron coronarlo Rey, pero Jesucristo había sabido escabullirse: "Los que estaban presentes, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo. Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró al monte Él solo" [5]. Caifás, después del portentoso milagro de la resurrección de Lázaro, se reclamó de la prudencia para

[1] Joel 3, 1-2.
[2] Jdt 16:20-21.
[3] Jn 1, 45-49.
[4] Jn 12, 12-13.
[5] Jn 6, 14-15.

condenarlo a muerte: "Convocaron entonces los príncipes de los sacerdotes y los fariseos una reunión, y dijeron: ¿Qué hacemos, pues este hombre hace muchos milagros? Si le dejamos así todos creerán en Él, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación. Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada. ¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que perezca todo el pueblo?" [1]. Aunque Pilatos, que desde el comienzo de la aparición de ese nuevo Rabí estaría muy bien informado, sabía que no era de temer una revolución por su lado.

Los Apóstoles, por su parte, que se sabían elegidos como sus capitanes, andaban ansiosos por ver cómo empezaría todo y qué lugar le tocaría a cada uno. La cuestión de las jerarquías se reavivó después que Nuestro Señor declaró la primacía de Pedro: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" [2], viéndose Jesús obligado a corregirlos: "¿Qué discutíais en el camino? Ellos se callaron, porque en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor. Sentándose, llamó a los Doce, y así les dijo: Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos" [3]. Un poco después, sabiendo cuánto amaba Cristo a Juan y a su hermano Santiago, la madre de ambos se atrevió a pedirle que los tuviera a derecha e izquierda (por encima de Pedro) cuando entrara en su Reino. Los demás se indignaron, y Jesús aprovechó para repetirles la lección: "Vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan, y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro esclavo; así como el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos" [4]. Pero aún en la última cena, después de la institución de la Eucaristía y con ocasión del anuncio de la traición de Judas, de nuevo se pusieron a discutir quién sería el mayor entre ellos. Nuestro Señor les va a asegurar que Él les entregaría su Reino, pero les insiste sobre todo en que ellos deberán ejercer la autoridad de manera muy distinta a la de los jefes políticos: "Los reyes de las naciones imperan sobre ellas, y los que ejercen autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores;

---

[1] Jn 11, 47-53.

[2] Mt 16, 18.

[3] Mr 9, 33-35.

[4] Mt 20, 25-28. Cf. Mr 10, 42-45: "Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las gobiernan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes, si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos".

pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve" [1].

La tensión llegó a su máximo con la entrada triunfal de Jesucristo en Jerusalén el Domingo de Ramos, aclamado por todo el pueblo como Hijo de David. Ya se ha decidido matarlo, pero los príncipes y fariseos no saben cómo llevarlo a cabo, por lo que andan buscando ocasión y argumentos. Para que el sanedrín lo condene tienen que acusarlo de blasfemia, pero para que lo condene Pilato tienen que oponerlo al régimen romano. Con este fin, le tendieron un lazo [2]: "Los fariseos celebraron consejo sobre cómo le cogerían en alguna cosa: enviáronle discípulos suyos con herodianos". Esto ocurre el Martes Santo. Fariseos y herodianos se oponían agriamente en un punto preciso: éstos apoyaban la política de entendimiento con Roma que llevaban los Herodes, mientras que los fariseos sostenían las promesas divinas de un Mesías que dominaría el orbe. Aún después de haber sido aclamado en Jerusalén, Jesús seguía teniendo una actitud prudentísima frente al problema de la dominación romana, hablando del Reino de Dios sólo en parábolas que no definían nada respecto de la situación actual. Los contendientes se unen para obligarlo a Jesús que dirima la cuestión entre ellos: ¿Hay que aceptar la dominación romana, sí o no? Si dice que sí, los fariseos lo acusarían ante el pueblo creyente de haber renunciado a su Unción Real; si dice que no – es lo que realmente esperan –, los herodianos pueden volverse sus denunciantes ante Pilatos. La cuestión sería planteada de manera bien concreta: "Maestro, sabemos que eres sincero, y que con verdad enseñas el camino de Dios sin darte cuidado de nadie, y que no tienes acepción de personas. Dinos, pues, tu parecer: ¿Es lícito pagar tributo al César o no?" No preguntan si hay que pagarlo o resistirse a hacerlo, sino si es lícito pagarlo, si es un reclamo legítimo del César romano. Lo animan a que diga que no sin temor al enojo de Pilato.

Jesucristo les manifiesta que verdaderamente no tiene acepción de personas echándoles en cara su malicia: "¿Por qué me tentáis, hipócritas?" Y les va a responder de manera también muy concreta: "Mostradme la moneda del tributo. Ellos le presentaron un denario. Él les preguntó: ¿De quién es esa imagen y esa inscripción? Le contestaron: Del César. Díjoles entonces: Pues dad al César lo que es del César". La solución es clara para los inquisidores, versados en cuestiones morales. La

---

[1] Lc 22, 25-27.
[2] Mt 22, 15-22.

dominación romana no es una dominación vandálica que les quita lo suyo sin darles nada; no están pagando el tributo con metales preciosos judíos, sino con moneda de plata romana, que los judíos utilizan ordinariamente en todas sus transacciones cotidianas. El denario, por ejemplo, era la paga de un día de trabajo, como aparece en la parábola de los viñadores [1]. Si los judíos han aceptado beneficiarse del orden jurídico romano, es legítimo que el César reclame un beneficio tributario. Quedan sin reproche los herodianos.

Dirigiéndose ahora a los fariseos, agrega: "Y dad a Dios lo que es de Dios". Y también para ellos la respuesta es evidente. Los romanos habían sabido distinguir las cuestiones puramente políticas de las cuestiones estrictamente religiosas, y respetaban las autoridades religiosas de los judíos para que se rigieran según la Ley de Moisés. Y el mismo Dios de Israel había preparado a su pueblo, más que cualquier otro pueblo, para esta distinción, al separar el sacerdocio de la realeza. Si Dios no había tenido inconveniente en gobernar los asuntos puramente temporales por medio de sus ministros los reyes, ¿por qué el Mesías no podría hacer lo mismo? Otra cosa son los asuntos que hacen directamente con Dios, propios de las autoridades religiosas y sacerdotales. Estos ciertamente no podían ser dejados de lado por el Ungido de Dios.

La respuesta, en otras palabras, es la siguiente: «Yo soy el Mesías, y no vengo a encargarme, como Ustedes quisieran, de conquistar imperios: si aceptan los beneficios del César, den al César lo que es del César; Yo vengo a encargarme de los asuntos de mi Padre, y por eso hace tres días los expulsé del Tempo, porque es mi Casa, y hay que darle a Dios lo que es de Dios». Ya no había manera de responderle: "Al oírle se quedaron maravillados y, dejándole, se fueron". Y también los Apóstoles se quedaron pensando.

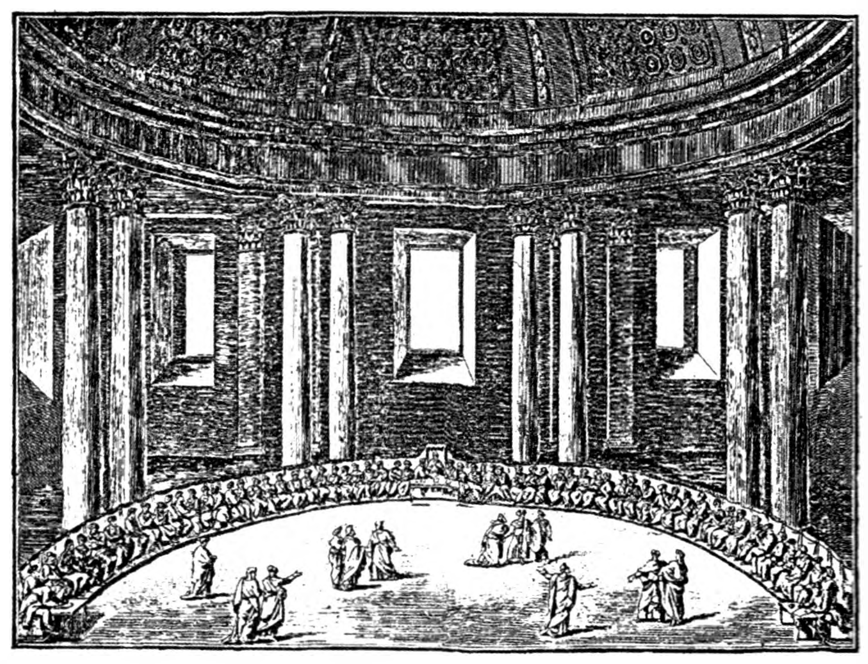
3º Jesucristo y el Sanedrín

El Sanedrín era una especie de senado judío que resolvía todos los asuntos religiosos y civiles que no eran asumidos por las autoridades romanas. Los doctores judíos querían remontar su origen a la asamblea de setenta ancianos establecidas en la Ley: "Dijo Yahvé a Moisés: Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo; que esperen allí contigo. Yo descenderé, y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos, para que

---

[1] Mt 20, 2.

te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo" [1]. De hecho estaba compuesto por setenta varones más el sumo pontífice, que hacía las veces de presidente. Pero la creación del Sanedrín es posterior al exilio, cuando Israel estaba bajo la dominación persa y necesitaba una autoridad propia que recuperara todos los asuntos que los conquistadores no reclamaran para sí. Bajo la dominación griega el Sanedrín aparece como una institución que ya lleva cierto tiempo en funciones. Cuando los Macabeos reúnen en la misma persona la función real y sacerdotal, el Sanedrín disminuye mucho su importancia pero no deja de existir [2]. Vuelve a crecer su papel bajo la dominación romana. Herodes el Grande había llegado a asesinar a más de la mitad de sus miembros para lograr un consejo que respondiera a sus propósitos, pero bajo el régimen de los Procuradores romanos había alcanzado su máximo poder.



[1] Num 11, 16-17.

[2] Así lo sostiene H. Lesétre en su artículo «Sanhédrin», del *Dict. de la Bible* de Vigouroux (tomo V, col. 1459-1466), pero los hermanos Lémann dicen que "el sanedrín aparece por primera vez en la época macabea; unos sitúan su fundación bajo el gobierno de Judas Macabeo, otros bajo el de Jonatán, otros finalmente bajo el reino de Juan Hircano. Sea como fuere, la fecha se ubica entre los años 170 y 106 antes de Cristo" (Augustin y Joseph Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, Criterio Libros, Madrid 1999, p. 18).

El Sanedrín estaba compuesto por 71 miembros. El sumo sacerdote ejercía las funciones de presidente [1]. Había un vicepresidente y los demás se dividían en tres cámaras que normalmente deberían contar con 23 miembros cada una. La primera cámara era la de los *príncipes de los sacerdotes*, donde ingresaban los antiguos sumos sacerdotes, sus parientes, y los jefes de las principales familias sacerdotales [2]. Representaban la nobleza sacerdotal, y muchos de ellos eran saduceos. La segunda era la de los *escribas* o doctores de la Ley, que tenían el prestigio de su ciencia. De origen menos aristocrático, pertenecían a la secta de los fariseos y contaban con la admiración del pueblo. Finalmente estaba la cámara de los *ancianos*, sacerdotes o laicos que se distinguían por su familia o por algún otro mérito. Se sentaban en semicírculo, con el trono del presidente al medio y dos secretarios en los extremos.

Las atribuciones del Sanedrín eran muy extendidas, tanto en materia de doctrina como de justicia y administración, pudiendo llegar a juzgar al mismo sumo pontífice, aunque no al rey. En tiempos de Nuestro Se-

---

[1] Los hermanos Lémann aclaran que la presidencia del sanedrín no pertenecía de derecho al sumo sacerdote, sino al que podía considerarse más digno, aunque "cuando la influencia de los sacerdotes se hizo preponderante en el Estado judío (lo cual sucedió tras la reducción de Judea a provincia romana), el sumo sacerdote en funciones solía acumular la función soberana del sacrificio y la presidencia del sanedrín. ¡Hasta se lo ve apropiarse violentamente de esa presidencia!" (p. 21).

[2] Augustin y Joseph Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, p. 39-40: "Desde hacía casi medio siglo se había introducido el detestable abuso consistente en nombrar y destituir arbitrariamente a los sumos sacerdotes. Mientras durante quince siglos el cargo de sumo pontífice fue, por disposición divina, hereditario en el seno de una sola familia y vitalicio, en la época de Jesucristo se había convertido en objeto de un auténtico comercio. Herodes había comenzado con esas destituciones arbitrarias, y después de convertirse Judea en provincia romana, éstas se sucedieron en Jerusalén casi anualmente: los procuradores nombraban y destituían a los sumos sacerdotes, como más tarde los pretores hicieron y deshicieron emperadores. El Talmud refleja con dolor esa venalidad del sumo pontificado y de los sumos sacerdotes anuales. Se le ofrecía al mejor postor, porque las madres eran particularmente sensibles a la designación de sus hijos como sumos sacerdotes. La expresión de los evangelistas – consejo *de sumos sacerdotes* – para denominar a la primera cámara del sanedrín, resulta entonces de una rigurosa exactitud, pues en la época de Jesús se contaba alrededor de una docena de sumos sacerdotes depuestos, y todos los que habían sido honrados alguna vez con ese cargo conservaban para el resto de su vida al menos el título, y permanecían como miembros de pleno derecho de la alta asamblea. Junto a ellos, como complemento de esta primera cámara, se sentaban simples sacerdotes. Pero la mayor parte eran padres de los sumos sacerdotes. Porque, en medio de las intrigas que agitaban entonces al sacerdocio, era una costumbre que los miembros más influyentes de la cámara de sumos sacerdotes introdujesen con ellos a sus hijos o parientes. El espíritu de casta era todopoderoso, y como lo confiesa un sabio israelita de nuestros días, Dérembourg, «algunas familias sacerdotales, aristocracia poderosa y brillante, que no tenían ningún cuidado por los intereses y la dignidad del altar, se disputaban los puestos, las influencias y las riquezas»".

ñor, el Sanedrín sólo tenía jurisdicción sobre la Judea, y no en Galilea, pero su prestigio era tan grande que hasta los judíos de la diáspora aceptaban sus decretos. Aunque hay que decir que, bajo la dominación romana, la jurisdicción que se atribuía era, en muchos casos, más teórica que real, y, sobre todo, había perdido la autonomía jurídica, aneja al derecho de dictar pena de muerte: "Este grave acontecimiento se produjo tras ser depuesto el rey Arquelao, hijo y sucesor de Herodes, el año once de Jesucristo (séptimo de la era común). Judea había sido reducida a provincia romana, y los procuradores, que gobernaban en nombre del emperador Augusto, habían quitado al sanedrín el *ius gladii*, es decir, el derecho soberano de vida y de muerte, para ejercerlo ellos mismos. Toda provincia adherida al Imperio debía someterse a esto; como escribió Tácito, «los romanos se reservan el derecho a usar la espada y olvidan el resto». El sanedrín seguía conservando el poder de excomulgar [1], encarcelar [2] o flagelar [3], pero carecía ya del derecho de sentenciar a muerte, atributo principal de la soberanía. El mismo Talmud, tan celoso de la independencia de la nación judía, se ve forzado a confesarlo: «Unos cuarenta años antes de la destrucción del templo, le fue arrebatado a los judíos el derecho de dictar sentencia capital» (Talmud de Jerusalén). Fue para la Judea un golpe letal, del que no se recuperaron ni los judíos contemporáneos de Jesucristo, ni toda la posteridad judía. Cuando los miembros de la asamblea contemporáneos de Cristo vieron que se les arrebataba el derecho sobre la vida y la muerte, la desolación fue general, según narra el rabino Rachmon: «Los miembros del sanedrín se cubrieron la cabeza de cenizas y se vistieron con cilicios, diciendo: Malditos seamos, porque se le ha quitado el cetro a Judá y el Mesías no ha venido»" [4].

El Sanedrín era ciertamente la autoridad que hubiera debido reconocer a Jesús como Mesías, sometiéndose a Él como a Hijo de Dios. El antiguo sacerdocio de Aarón debía dejar el paso al Sumo Sacerdote eterno según el orden de Melquisedec. Los escribas y doctores debían reconocer al nuevo Maestro (*Rabí*) que no sólo explicaría la Ley, sino que, mayor que Moisés, la completaría, grabándola no ya en piedra sino en los corazones por la gracia. Todos debían reconocer en Él al verdadero Sacerdote, Profeta y Rey de Israel. ¿El Sanedrín, entonces, tenía necesariamente que desaparecer? Jesucristo había de asumir sus funciones principales, que eran las religiosas, de manera que al menos se tenía que transformar

[1] Jn. 9, 22.
[2] Act 5, 17-18.
[3] Act 16, 22.
[4] Augustin y Joseph Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, Criterio Libros, Madrid 1999, p. 27-28.

y poner al servicio del Mesías. Caifás, su cabeza, bien podría haberse transformado en la piedra fundamental de la nueva Iglesia (algunos sostienen que el sobrenombre Caifás – se llamaba José – proviene de *Kefas*, piedra). Y debía dejar de ser un colegio israelita para pasar a ser un Colegio universal, católico, que dejara de lado las funciones civiles propias de Israel (que ya prácticamente estaban en manos de los romanos).

Pero en esos tiempos, los miembros del Sanedrín estaban corroídos por la venalidad y por todos los vicios que se siguen de los pecados capitales de la soberbia y la avaricia, podredumbre que cubrían con las blancas túnicas de una poco disimulada hipocresía. Atendiendo a lo que dicen los hermanos Lémann, que se fundan en los mismos libros talmúdicos, cabe atribuir especialmente la hipocresía a los sacerdotes [1], la soberbia a los doctores [2] y la avaricia a los ancianos, que se reclutaban

---

[1] Augustin y Joseph Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, p. 47-49: "Pero el Talmud va más lejos; de ordinario no cesa en elogios sobre las gentes de nuestra nación, mas tomando aparte a los sumos sacerdotes de aquella época y designándoles por sus nombres como hemos hecho nosotros mismos, se queja así: «¡Qué plaga la familia de Simón Boeto! ¡Malditas sean sus lanzas! ¡Qué plaga la familia de Anás! ¡Malditos sean sus silbidos de víboras! ¡Qué plaga la familia de Cantero! ¡Malditas sean sus plumas! ¡Qué plaga la familia de Ismael ben Fabi! ¡Malditos sean sus puños! Ellos son sumos sacerdotes, sus hijos son tesoreros, sus parientes comandantes, y sus servidores golpean al pueblo con sus bastones». Y el Talmud continúa: «El atrio del santuario lanzó cuatro gritos. Primero: ¡Salid de aquí, descendientes de Eli, vosotros mancháis el templo del Eterno! Luego: ¡Sal de aquí, Issajar de Quefar Barkai, que no respetas más que a ti mismo y profanas las víctimas consagradas al cielo! Un tercer grito resonó en el atrio: ¡Abríos, puertas del santuario, dejad entrar a Ismael ben Fabi, el discípulo de los caprichosos, para que cumpla las funciones del pontificado! Aún se oyó otro grito del atrio: ¡Abríos, oh puertas, dejad entrar a Ananías ben Nebedai, el discípulo de los glotones, para que se atiborre de las víctimas». Ante tales costumbres, confesadas por los menos sospechosos miembros de nuestra nación, ¿es posible disimular la indignidad de quienes procesaron a Jesucristo como miembros de la cámara de los sacerdotes? ¡Indignidad tanto más manifiesta cuanto que, en la mayoría de estos hombres, una hipocresía ambiciosa había desnaturalizado la ley de Moisés con el afán de dominación! En efecto, la mayor parte de los sacerdotes pertenecía al fariseísmo, secta cuyos miembros se servían de la religión para sus ambiciones personales. Con el fin de domeñar al pueblo con apariencia religiosa, estos sacerdotes fariseos no temían sobrecargar la ley de Moisés con prácticas exageradas, fardos insoportables cuya carga imponían a los demás, pero que se guardaban bien de tocar siquiera con la yema de los dedos. ¿Cómo extrañarse entonces del odio homicida que esos hombres simuladores y ambiciosos concibieron contra Jesucristo? Cuando su palabra, aguda como la espada, desnudó su hipocresía y mostró, bajo la máscara de una falsa justicia, la podredumbre interior de estos sepulcros blanqueados, concibieron hacia El un odio mortal; jamás Le perdonaron que les desenmascarara ante el pueblo. ¡La hipocresía no perdona jamás a quien la descubre públicamente!"

[2] Augustin y Joseph Lémann, *La asamblea que condenó a Jesucristo*, p. 61-63: "Tales son, según la tradición judía, los principales escribas o doctores que se sentaron en el sanedrín durante el proceso de Jesús como miembros de la segunda cámara. Los libros que hablan de ellos están llenos, no hace falta decirlo, de elogios. Sin embargo, hay confesiones que se abren paso en medio de esos elogios, y todas se dirigen contra un vicio

entre los personajes más adinerados y eran en su mayoría saduceos materialistas. Hay que subrayar este estado de cosas, porque el motivo por el cual el Sanedrín desechó la Piedra fundamental sobre la que debía construirse el Reino de Dios, no fue la sorprendente espiritualidad del programa de Nuestro Señor. También los Apóstoles se hacían ideas muy materiales del Reino que venía a establecer Jesucristo. El verdadero obstáculo a la elevación de miras que venía a hacer Nuestro Señor fue la profunda corrupción moral de los príncipes de los judíos. Los Apóstoles eran pobres, humildes y sencillos.

De allí que el Sanedrín sí fuera desmenuzado por Jesucristo. Ya se lo había advertido San Juan Bautista: "Como viera a muchos saduceos y fariseos venir a su bautismo, les dijo: Raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que os amenaza? Haced frutos dignos de penitencia, y no os forjéis ilusiones diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre. Porque yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo, cierto, os bautizo en agua para

---

dominante en estos hombres: el orgullo. En el libro *Aruch* del Rabí Natán (el diccionario talmúdico más autorizado) puede leerse: «En tiempos anteriores, bastante más dignos, no se usaban títulos como Rabán, Rabí o Rab [es decir, Señor] para designar a los sabios de Babilonia o de Palestina. Así, cuando Hillel llegó de Babilonia, no unía a su nombre el título de Rabí. Lo mismo ocurría con los profetas: se decía Aggée, y no Rabí Aggée. Tampoco Esdras vino de Babilonia con el título de Rabí. Esta moda se introdujo entre los dignatarios del sanedrín a partir del Rabí Gamaliel, del Rabí Simeón, su hijo, y del Rabí Yojanán ben Zaquai». En efecto, los títulos fastuosos aparecen por primera vez con la generación contemporánea de Jesucristo. Los escribas los ambicionaban especialmente, de modo que Jesucristo les reprochaba: «Son amigos (...) de ser saludados en las plazas, y ser apellidados por los hombres rabí" (Mt 23, 6-7). Celosos de estos títulos y de su ciencia, acabarían considerándose en la cima de la sociedad, pues he aquí el orden jerárquico que pretendían establecer: «El sabio debe ser preferido al rey; el rey, al sumo sacerdote; el sumo sacerdote, al profeta; el profeta, al sacerdote; el sacerdote, al levita; el levita, al israelita. Sí, el sabio debe ser preferido al rey; porque si el sabio muere, nada le puede reemplazar, mientras que si muere el rey, todo israelita es apto para sucederle». Apoyándose en semejante máxima, no es de extrañar que el sanedrín lanzase, como refiere también el Talmud, veinticuatro excomuniones contra quien no rindiese al rabí todos los honores que ellos exigían. Por lo demás, bastaba muy poco para atraerse sus iras. Castigaban sin misericordia en cuanto se faltaba a las reglas de reverencia que habían establecido: «Si alguien se opone a su doctor, es como si se opusiera a Dios mismo (...) Si alguien se querella contra su doctor, es como si se querellase contra Dios mismo»; «si alguien piensa mal de su doctor, es como si pensase mal de Dios mismo». Y esta autosuficiencia llegará tan lejos que cuando Jerusalén caiga en manos de Tito, armado de la espada de Dios, el Rabí Judá escribirá con su pluma imperturbable: «Si Jerusalén ha sido devastada, no debe buscarse otra causa que la falta de respeto hacia los doctores». Pues bien, ahora le preguntamos a todo israelita sincero: ¿Qué debemos pensar de esta segunda categoría de hombres que iban a juzgar a Jesús? ¿Era posible la imparcialidad en inteligencias tan orgullosas y en labios tan fatuos?"

penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible" [1]. Con ellos Nuestro Señor se mostró como se mostrará con los pecadores en el Juicio final. Desde el mismo comienzo de su manifestación pública expulsó a los mercaderes del Templo, que no sólo tenían permiso del Sanedrín, sino que ciertamente éste no se llevaba la menor parte de ese comercio. Y muchas veces les echó en cara públicamente sus pecados, haciéndolos rechinar los dientes como harán los condenados.

Pero después de haber demostrado de todas las maneras posibles su mesianidad, después de la resurrección de Lázaro, después de su entrada triunfal en Jerusalén, ante la diabólica obstinación de los jefes judíos, Jesucristo va a dar su sentencia final. Esto ocurre el Martes Santo, tres días antes que el Sanedrín, a su vez, lo condene inicuamente a Él. Después de las terribles discusiones de aquel día, en que todos sus enemigos se asociaron para atacarlo, y habiéndoles cerrado la boca a todos con admiración del pueblo – "nadie podía responderle palabra, ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más" [2] –, Nuestro Señor va a juzgar al Sanedrín [3]: "Entonces Jesús habló a las muchedumbres y a sus discípulos, diciendo: En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan". Reconoce Jesucristo la autoridad que esa asamblea tenía de Dios, mas denuncia su hipocresía: "Pero no los imitéis en las obras, porque ellos dicen y no hacen. Atan pesadas cargas y las ponen sobre los hombros de los otros, pero ellos ni con un dedo hacen por moverlas. Todas sus obras las hacen para ser vistos de los hombres. Ensanchan sus filacterias y alargan los flecos; gustan de los primeros asientos en los banquetes, y de las primeras sillas en las sinagogas, y de los saludos en las plazas, y de ser llamados por los hombres «rabí»". Luego, como el Águila del Apocalipsis [4], va a lanzar sus «ayes», ocho desventuranzas opuestas a las bienaventuranzas de los que acepten el Reino de Dios:

- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis a los hombres el reino de los cielos! Ni entráis vosotros ni permitís entrar a los que querían entrar.

---

[1] Mt 3, 7-12.
[2] Mt 22, último.
[3] Mt, 23.
[4] Ap 8, 13: "Vi y oí un águila, que volaba por medio del cielo, diciendo con poderosa voz: ¡Ay, ay, ay de los moradores de la tierra".

- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que devoráis la hacienda de las viudas, so capa de largas oraciones! Por eso tendréis una sentencia más rigurosa.
- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito, y, luego de hecho, lo hacéis hijo de la gehena dos veces más que vosotros!
- ¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: Si uno jura por el templo, eso no es nada; pero si jura por el oro del templo, queda obligado! ¡Insensatos y ciegos! ¿Qué vale más, el oro o el templo, que santifica el oro?
- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que diezmáis la menta, el anís y el comino, y no os cuidáis de lo más grave de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto. Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello.
- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que limpiáis por fuera la copa y el plato, que por dentro están llenos de rapiñas y codicias!
- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, pues sois semejantes a sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicias! Así también vosotros por fuera parecéis justos a los hombres, mas por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad.
- ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis sepulcros a los profetas y adornáis los monumentos a los justos! [...] Serpientes, raza de víboras, ¿cómo escaparéis al juicio de la gehena? Por esto os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos los mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra [1].

---

[1] Sin que se pueda decir que se oponen uno a una, hay una evidente contraposición entre estos ayes y las bienaventuranzas. La primera de éstas dice que los pobres de espíritu ganan el Reino de los Cielos, mientras que el primer ay declara que los fariseos hipócritas lo pierden para ellos y para los demás. La última bienaventuranza es de los perseguidos, y el último ay de los perseguidores. Contra las bienaventuranzas de los misericordiosos y de los limpios de corazón, están los ayes sobre la falta de misericordia y la impureza de sepulcros. El trabajo por la paz, que hace hijo de Dios, queda contrapuesto al celo farisaico, que hace hijo de la gehena; la mansedumbre que hereda la tierra y el llanto que merece consuelo, a la voracidad que deshereda a las viudas y se burla de su desolación; el hambre y sed de justicia, al plato y copa llenos de rapiña; la clara visión de Dios, a la ceguera de quienes pretenden ser guías.

Y después de dar los motivos, va a dictar con fuerza y con pena la sentencia: "En verdad os digo que todo esto vendrá sobre esta generación. ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados, cuántas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no quisiste! Vuestra casa quedará desierta, porque en verdad os digo que no me veréis más hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" Como profetiza el mismo día por la tarde, no pasaría esa generación sin ver la ruina de Jerusalén. Como señalan los hermanos Lémann, muchos de los miembros del Sanedrín que condenó a Jesús murieron en la toma de Jerusalén. Y con la caída de la Ciudad Santa desaparecería el Sanedrín: "Después de la ruina de Jerusalén, el Sanedrín se hunde en el desastre de la nación. Se reconstituyó un *bet din* [«casa de justicia»] en Jabne, pero ese tribunal no da más que decisiones teóricas, y la autoridad que se arroga no hace que sea la continuación efectiva del desaparecido Sanedrín" [1].

4º Jesucristo y Herodes

El Herodes con quien se encuentra Nuestro Señor el Viernes de su Pasión era Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande y la samaritana Malthace. "Cuando Herodes el Grande descubrió las intrigas de su hijo Antipater, en el que tenía hasta entonces total confianza, había designado por testamento a Herodes Antipas como su sucesor. Pero unos días antes de morir modificó su última voluntad y dio solamente a Antipas la tetrarquía de Galilea y Perea. Antipas se hallaba en Roma en el momento en que su padre murió (4 a. C.) e intentó obtener de Augusto que le entregara el reino. Pero a pesar de la defensa de un cierto Antipater a favor de Antipas, el emperador se decidió por Arquelao. Se ejecutó el último testamento de Herodes" [2].

No fue cruel como su padre, ni tan astuto y ambicioso, pero estaba como él muy inclinado al lujo y a la sensualidad. El historiador Josefo lo acusa de molicie. Para defender la Perea de los árabes fortificó la ciudad de Livias (Beth-ramatha) y se casó con la hija de Aretas, rey árabe. Pero malamente apasionado por Herodías, mujer de su medio hermano Herodes Filipo [3] y madre de Salomé, dejó a su esposa y se unió con su cu-

---

[1] H. Lesétre, art. «Sanhédrin», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo V, col. 1461.

[2] E. Beurlier, art. «Hérode Antipas», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo III, col. 648.

[3] Distinto de Herodes Filipo, tetrarca de Traconitis, mencionado por San Lucas, que también era hijo de Herodes el Grande. A aquel lo llaman Primero y a este Segundo.

ñada (el rey Aretas se vengó, derrotando a su ejército). Herodías lo terminó de perder. Lo llevó a matar a San Juan Bautista, que les reprochaba el escandaloso adulterio, y lo empujó a perderlo todo: "Cuando Calígula dio a Herodes Agripa I [nieto de Herodes el Grande] la tetrarquía de Filipo y el título de Rey, Herodías, hermana de Agripa, concibió una gran envidia y excitó a su marido a pedir también la dignidad real. Antipas estaba poco dispuesto para este asunto, pero cedió a su mujer y fue a Roma, acompañado de ella. Agripas envió inmediatamente un representante que acusó a Antipas de complot con Sejan y con el rey de los partos, Artaban; dio como prueba el aprovisionamiento de armas hecho por Antipas. Éste no alcanzó a justificarse, fue depuesto de su tetrarquía y exilado a las Galias [a Lyon], donde murió" [1].

Dos veces menciona Nuestro Señor a Herodes. Primero poniéndolo como figura de la doctrina materialista. Los Apóstoles andaban preocupados porque al embarcarse se habían olvidado de aprovisionarse de pan, y Nuestro Señor aprovecha para enseñarles de qué realmente se tienen que preocupar: "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes" [2]. La levadura es la doctrina, que hace fermentar la masa. También va a llamar levadura a la doctrina del Reino: "El Reino de los Cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo" [3]. La levadura de los fariseos es la hipocresía: "Guardaos de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía" [4]. Y la levadura de Herodes es, como dice San Mateo, la de los saduceos, esto es, el materialismo: "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos" [5]. Es como si les dijera: «Guardaos de la falsa religiosidad y de la irreligiosidad; preocupaos más bien de ser verdaderamente religiosos, y no os faltará el pan». Les está enseñando lo que en otra parte resume en un divino axioma, «buscad el Reino de Dios y lo demás se os dará por añadidura»: "«Hombres de poca fe, ¿por qué estáis hablando entre vosotros de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis, ni os acordáis de los cinco panes de los cinco mil hombres, y cuántos canastos recogisteis? ¿Ni de los siete panes de los cuatro mil, y cuántas espuertas recogisteis? ¿Cómo no comprendéis que no me refería a los panes? Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y saduceos». Entonces entendieron que no ha-

[1] E. Beurlier, art. «Hérode Antipas», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo III, col. 649.

[2] Mr 8, 15.

[3] Mt 13, 33.

[4] Lc 12, 1.

[5] Mt 16, 6.

bía querido decir que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos" [1].

Este es el principio y fundamento de la política cristiana: si una nación se cuida de la levadura de Herodes, esto es, del materialismo, y, lo que es peor, de la levadura de los fariseos, es decir, de invertir la religión para ponerla al servicio de los intereses humanos, no habrá que preocuparse que falte el pan, porque, si es necesario, Nuestro Señor lo va a multiplicar.

San Lucas refiere una segunda mención de Herodes por parte de Jesucristo: "En aquel mismo momento se acercaron algunos fariseos y le dijeron: «Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte». Él les contestó: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén" [2]. No es de pensar que los fariseos se preocuparan mucho por su vida, sino más bien que quieren atemorizarlo. Nuestro Señor contesta con gran dignidad que nadie cambiará sus tiempos: Él va a dar la vida, pero en el momento que su Padre ha establecido. Y no sería el zorro de Herodes quien iba a matarlo.

San Lucas pone este acontecimiento bastante antes de la Pasión, por lo que los días de que habla Nuestro Señor deben entenderse en sentido figurado. Pero lo que el Evangelista agrega a continuación corresponde literalmente con lo que Jesucristo dijo la tarde del Martes santo: "¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa. Os digo que no me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!" [3]. Si hubiera ocurrido en el mismo Martes Santo, se comprende la conmoción de Herodes, que estaba en Jerusalén el día de la entrada triunfal de Cristo. Y para ese momento, los días de los que habla Nuestro Señor son exactos: hoy es la tarde del Martes y día del Miércoles, mañana es la tarde del Miércoles y día del Jueves, y el tercer día es consumado.

El Viernes Santo Nuestro Señor es llevado ante Herodes, al que no se digna dirigirle la palabra. Herodes, que lo admiraba por sus milagros y había llegado a pensar que era el Bautista resucitado [4], lo desprecia y

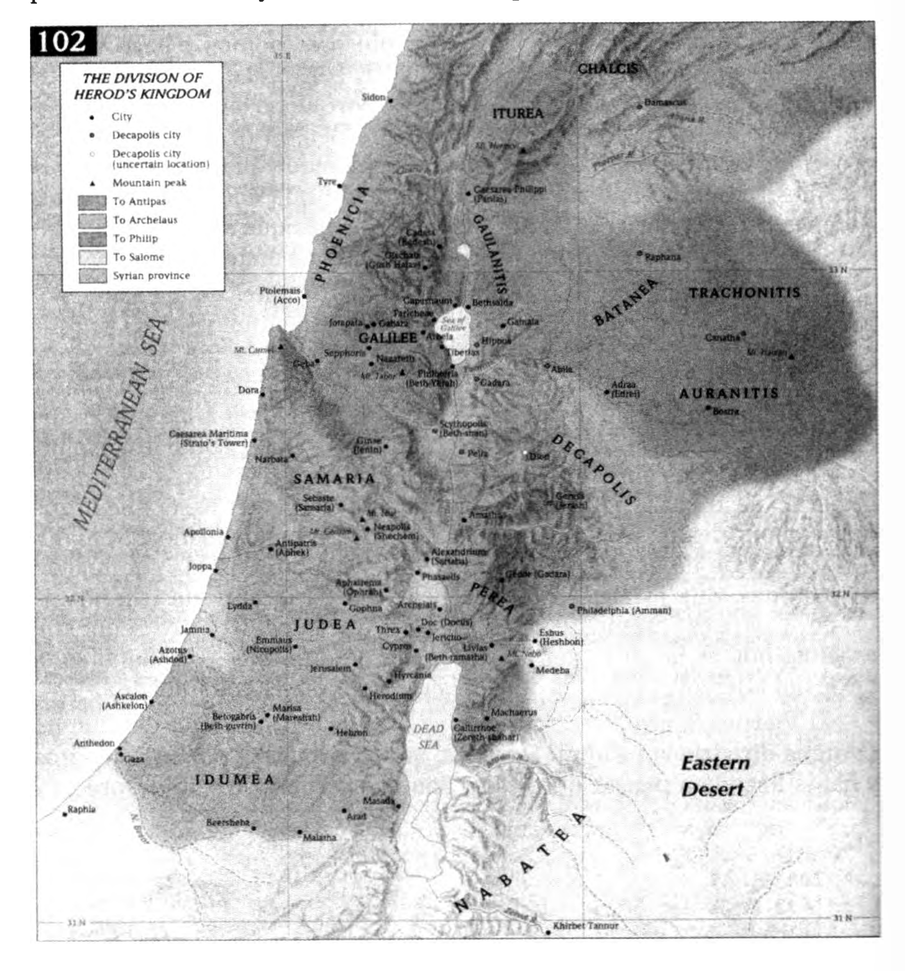
---

[1] Mt 16, 8-12.
[2] Lc 13, 31-33.
[3] Lc 13, 34-35.
[4] Mt 14, 1-2.

trata de loco. Mala señal para Herodes. Si Jesucristo no le habla, no es porque no reconozca su autoridad, ni por sus impurezas, ni propiamente por haber degollado a San Juan. El Bautista tenía el espíritu de Nuestro Señor y le habló a Herodes muchas veces, tocando su corazón. Pero matando a San Juan pecó contra el Espíritu Santo, rechazando el perdón de Dios, y ya no tenía sentido que Jesucristo lo mirara.

5º Jesucristo y Pilatos

El reino de Herodes se dividió entre tres de sus hijos. Herodes Antipas recibió Galilea y Perea, Herodes Filipo los distritos al nordeste del



Jordán (Batanea, Traconítida y Auranítida), y Arquelao recibió Judea y Samaria. Arquelao, fiel a su padre en la crueldad, fue destituido por Augusto el año 6 de nuestra era y desterrado a Vienne (Francia), y se nombró un *procurator* romano en su lugar. Éste residía "en Cesarea, a orillas del Mediterráneo [hay otra Cesarea de Filipo, en Iturea], escoltado por tropas considerables. Se formó un destacamento militar en Jerusalén, a las órdenes de un tribuno, alojado en la torre Antonia, ángulo Noroeste del templo. En las principales fiestas religiosas que atraían a la capital judía inmensa concurrencia del pueblo, solía venir también el gobernador a pasar algunos días en la Ciudad" [1]. El primer procurador romano de la Judea fue Coponius (6-9 d. C.), al que le siguieron Marcus Ambivius (9-12), Annius Rufus (12-15) y Valerius Gratus (15-26). Pilato fue el quinto, que estuvo en el cargo diez años, del 26 al 36. Su nombre es *Pontius*, como refiere San Lucas [2]. "Es posible que haya pertenecido, sea por su ascendencia propiamente dicha, sea por adopción, a la *gens Pontia*, de origen samnita y célebre desde el comienzo de la historia romana" [3]. *Pilatus* es un sobrenombre, que probablemente signifique «armado de jabalina (*pilum*)».

La tarea de gobernar la Judea no era fácil ni agradable y, como lo dicen los historiadores antiguos y lo sugieren los Evangelistas, Pilato no hizo mucho por mejorarla. Su gobierno estuvo marcado por la imprudencia y la dureza: "Desde los primeros meses que siguieron a su instalación, hirió en lo más vivo a los habitantes de Jerusalén, y por lo mismo, a todos los judíos de Judea. Sus predecesores, fieles a la política según la cual Roma concedía habitualmente una gran libertad a las provincias conquistadas, cuando no se trataba más que de sus asuntos internos, se habían mostrado muy concesivos sobre ciertos puntos relativos a las ideas religiosas de los judíos. Por este motivo habían hecho quitar, de los estandartes del destacamento militar que tenía su cuartel en Jerusalén, todas las imágenes o efigies que presentaban un carácter idolátrico. Pilato, al contrario, quiso que los soldados que enviaba a la Ciudad santa entrasen con sus insignias adornadas de todos sus emblemas. No tomó más precaución que hacer entrar a hombres y estandartes durante la noche. La ira de los judíos fue muy grande cuando se dieron cuenta, la mañana siguiente, del ultraje que les había sido hecho. Fueron en gran número a Cesarea, donde el procurador tenía su residencia ordinaria, y, durante cinco días, protestaron con tal energía, que

---

[1] L. Fillion, *Nuestro Señor Jesucristo según los Evangelios*, Ed. Difusión, Buenos Aires 1942, p. 36.

[2] Lc 3, 1.

[3] L. Fillion, art. «Pilate (Ponce)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo V, col. 429.

Pilato, quien al comienzo había tomado la decisión de masacrarlos, debió ceder, viendo que estaban dispuestos a morir todos antes que soportar esa afrenta. [...] San Lucas [1] señala brevemente un episodio igualmente trágico de la administración de Pilato: «En aquel mismo momento [en cierto día de su vida pública] llegaron algunos que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios». Sólo conocemos este incidente por el relato del tercer Evangelio, pero está en perfecta consonancia con la conducta habitual de Pilato, como también con el carácter belicoso de los Galileos, que se podía estar seguro de encontrar entre los zelotes más exaltados, más renuentes. Se trata sin duda de una tentativa de revuelta, que fue inmediatamente reprimida por el gobernador con una implacable severidad” [2].



Un último acto de crueldad, especialmente injustificado, hizo que unos samaritanos fueran a quejarse a Vitellius, entonces legado romano en Siria, quien envió a Pilato a Roma para que fuese juzgado. Después no se sabe bien qué pasó. Según Eusebio, fue desterrado a las Galias, donde la amargura lo llevó a suicidarse. Una legenda cuenta que se ahogó en un pequeño lago que hay en la cima de un monte, cerca de Saint Ètienne (Francia), que todavía hoy lleva su nombre, Mont Pilat.

Pilato se encuentra con Cristo el Viernes Santo. ¿Cuáles serían sus disposiciones frente a Él? Ya conocemos las disposiciones nada favorables del *Procurator* respecto de los judíos en general. Pero téngase en cuenta que toda la antigüedad tuvo especial admiración por la religión

---

[1] Lc 13, 1.

[2] L. Fillion, art. «Pilate (Ponce)», en *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, tomo V, col. 430-431.

judía, pueblo pequeño pero cuyo Dios había obrado tantas maravillas a su favor, y que Pilato puede ser un escéptico, como lo sugiere su respuesta a Cristo: "¿Qué es la verdad?" [1], pero como todo romano sabía que hay poderes superiores a los de los hombres. Aunque no vivía normalmente en Jerusalén, la fama de Jesús, de su predicación y de sus milagros, ciertamente había llegado a él, y los Evangelistas lo muestran suficientemente informado de que Jesucristo no era un peligro para su gobierno. El prestigio, entonces, de su santidad; el saberlo odiado por sus enemigos y observar cómo había sido capaz de dominar a los fariseos, lo que Pilato nunca supo hacer; y agreguemos la estima y, muy probablemente, la devoción que le tuviera su mujer, Claudia Prócula; todas éstas eran razones que podían predisponer a Pilato a favor de Nuestro Señor. A esto hay que agregar la divina advertencia que recibe: "Mientras él estaba sentado en el tribunal, le mandó a decir su mujer: «No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa»" [2]. Y sobre todo, la fortísima impresión que tiene que haberle causado la presencia del Verbo de Dios ante él. De otra manera no se explica el esfuerzo de Pilato para no librar la sentencia que se le exige, cuando tan poco le importaba gastar sangre hebrea.

Pero ahora lo que más nos importa es la actitud de Jesucristo ante Pilato. Si se tratara de crímenes, ¿acaso Nuestro Señor no tenía mayores razones para no hablarle a Pilato que a Herodes? Sin embargo, los cuatro Evangelios refieren el diálogo entre Jesús y Pilato, primera señal de la atención que le prestó desde el inicio el cristianismo a la autoridad romana. Si comparamos este diálogo, como pide el mismo relato evangélico, con el diálogo entre Jesús y Caifás, aparece un cierto paralelismo y oposición:

Los cuatro Evangelios refieren que, preguntado por Caifás, autoridad religiosa legítima, Jesús declara que es el Hijo de Dios: • "El Sumo Sacerdote le dijo: «Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios». Dícele Jesús: «Tú lo has dicho. Pero os digo que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y vi-	*Los cuatro Evangelios refieren que, preguntado por Pilato, autoridad política legítima, Jesús declara que es Rey*: • "El procurador le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Respondió Jesús: «Tú lo dices»" (Mt 27, 11). • "Pilato le preguntaba: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Él le respondió: «Sí, tú lo dices»" (Mr 15, 2).

[1] Jn 18, 38.
[2] Mt 27, 19.

niendo sobre las nubes del cielo»" (Mt 26, 63-64). • "El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» Y dijo Jesús: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo»" (Mr 14, 61-62). • "Dijeron todos: «Luego, ¿tú eres el Hijo de Dios?» Él les dijo: «Vosotros lo decís: Yo soy»" (Lc 22, 70). • San Juan lo refiere de manera indirecta: "Los judíos le replicaron [a Pilato]: «Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios»" (Jn 19, 7).	• "Pilato le preguntó: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Él le respondió: «Sí, tú lo dices»" (Lc 23, 3). • "Entonces Pilato le dijo: «¿Luego tú eres rey?» Respondió Jesús: «Sí, como dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz»" (Jn 18, 37).
Ante esa declaración, que debiera ser motivo de gozo para los judíos, *Jesús es declarado culpable de atentar contra el orden religioso.*	Ante esa declaración, que pudiera ser motivo de temor para los romanos, *Jesús es declarado inocente de atentar contra el orden político.*

Los Sinópticos sólo refieren la profesión por parte de Cristo de su condición de Rey, pero San Juan relata un diálogo que tiene para nosotros la mayor importancia, pues allí se va a tratar de la naturaleza de la realeza de Nuestro Señor y de su relación con la autoridad imperial. ¿Cómo conoció San Juan tan en detalle el diálogo que se dio entre Jesucristo y Pilato? Él puede haber estado entre la multitud, encargado por la Virgen, y haber escuchado lo que se decía en público. Algo tiene que haber contado la esposa de Pilato, pues la tradición la cuenta entre las primeras cristianas. Pero San Juan refiere palabras que se dijeron en privado ("entró de nuevo al pretorio" [1]), de las que difícilmente pudo haber habido testigos válidos, por lo que Nuestro Señor mismo tiene que haberlo contado a los Apóstoles después de resucitado.

Ante Pilato, los judíos acusan a Cristo de querer levantarse contra Roma y constituirse rey: "Comenzaron a acusarle diciendo: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo rey»" [2]. Es justamente lo que

[1] Jn 18, 33.
[2] Lc 23, 2.

ellos hubieran esperado del Mesías, y que Cristo no había querido hacer. Y es lo único que podía haberle importado al gobernador. Pilato, entonces, le pregunta a Jesús: "¿Eres tú el Rey de los judíos?" Jesús le responde con gran libertad: "¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?" ¿Preguntas porque quieres saberlo tú mismo, o sólo me preguntas por la acusación de los otros? Porque según el caso mi respuesta sería distinta. Pilato, picado porque el reo lo interrogue a su vez, le responde con acritud: "¿Es que yo soy judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?" ¿Qué puede importarme a mí si eres o no el Rey de los judíos, si no soy judío? Ya sé de antes que no intentas una sublevación, y mientras reconozcas nuestra autoridad, a los romanos no nos importan demasiado las cuestiones dinásticas de nuestros pueblos vasallos. Es tu propia gente la que te acusa.

*

Relación del Reino de Cristo con los reinos mundanos. Puesto que Pilato no dice interesarse por la naturaleza de su realeza, Jesús sólo le contesta sobre la acusación, esto es, acerca del posible conflicto entre su condición de Rey y la autoridad romana: "Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí". Me preguntas si soy el Rey de los judíos y te respondo que, efectivamente, tengo un Reino. Pero no entro en conflicto contigo porque mi Reino no es de este mundo (*non est de hoc mundo*), no es de aquí (*non est hinc*). "Hay que saber – comenta Santo Tomás – que «reino» a veces se refiere al pueblo [en] que reina, a veces a la misma potestad regia" [1]. Se entienda de una u otra manera, Jesucristo señala que hay una diferencia de origen entre su Reino y los reinos mundanos: tanto su Reino como su autoridad no tienen principio en las cosas puramente humanas. En el texto se dice de dos maneras para que quede claro: *de hoc mundo*, ἐκ τοῦ κόσμου; *hinc*, ἐντεῦθεν. La proposición griega ἐκ, que rige genitivo, significa proveniencia con cierta idea de movimiento, lo que puede darse a partir de un lugar, de un tiempo o de un origen o causa. Y lo mismo el adverbio griego ἐντεῦθεν, que indica proveniencia sea de lugar (de aquí), de tiempo (a partir de ahora) o de causa (de esta fuente) [2]. Evidentemente Nuestro Señor lo está tomando en el tercer sentido: su Reino y su autoridad no tienen el origen mundano que sí tienen los demás reinos y autoridades políticas.

---

[1] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, Marietti, n. 2351.
[2] Bailly, *Dict. Grec-Français*.

Santo Tomás refiere la explicación de San Agustín y la de San Juan Crisóstomo, el primero tomando Reino en el sentido de pueblo, y el segundo en el sentido de autoridad: "San Agustín expone tomando «reino» en el primer modo, y dice «mi Reino», esto es, mis fieles [que conforman un Reino]: «Nos hiciste un Reino para nuestro Dios» [1], «no es de este mundo». No dice: «No es en este mundo, pues más arriba [dijo]: «Ellos están en el mundo» [2], sino [mi pueblo] «no es de este mundo» por el afecto y la imitación, pues ha sido rescatado (*ereptus*) por la elección de la gracia. Pues así Dios nos rescató de la potestad de las tinieblas y nos trasladó al reino de su caridad. El Crisóstomo, en cambio, expone tomando «reino» en el segundo modo, y dice: «mi Reino», es decir, mi potestad y autoridad por la que soy Rey, «no es de este mundo», esto es, no tiene origen de las causas mundanas por elección de los hombres, sino de otra parte, o sea, del mismo Padre: «*Potestas eius, potestas aeterna quae non auferetur, et regnum eius quod non corrumpetur*, su dominio es dominio eterno que no desaparecerá, y su reino [un reino] que no perecerá» [3]" [4]. Además del sentido de «Reino», cabe señalar que San Agustín y el Crisóstomo entienden de modo diferente el mundo, porque San Agustín entiende por mundo el afecto de las cosas mundanas, que es enemigo del Reino de Dios, mientras que el Crisóstomo entiende por mundo los asuntos políticos, que no necesariamente se oponen a Cristo. En el contexto de la conversación con Pilato, parece claro que Nuestro Señor no se refiere al mundo en el sentido peyorativo primero, sino más bien en el segundo, como universo de la *res publica*.

Queda claro que la diferencia es sólo de origen y no de lugar ni de tiempo. Le hubiera sido más fácil decir a Jesucristo que su Reino o el ejercicio de su autoridad no se daría en el mundo sino en el cielo, o que no se daría en el presente sino después del tiempo de los hombres. Mas no, su Reino es ahora, y sus súbditos son los mismos hombres, como tantas veces había sido profetizado: "Saca en conclusión que su reino no es de aquí, es decir, no tiene principio de este mundo; está sin embargo aquí, porque está en todas partes: «Se extiende poderosamente de uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad» [5]; «Pídeme, y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra» [6]; «Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, na-

[1] Ap 5, 10.
[2] Jn 17, 11.
[3] Dn 7, 14.
[4] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2351.
[5] Sab 8, 1.
[6] Ps 2, 8.

ciones y lenguas le sirvieron» [1]" [2]. Pero el dominio de Cristo es de un orden superior, y es superior la formalidad por la que se pertenece a su Reino. Los romanos entienden este lenguaje, porque ellos pretenden gobernar los pueblos sin disolver las autoridades nacionales, y pretenden incorporarlos al Imperio sin que dejen de ser reinos particulares [3].

También es claro entre Cristo y Pilato que se trata de un asunto religioso. Nuestro Señor le está diciendo que Él tiene una autoridad superior a la que da el mundo, quedando sobreentendido que es divina, por la que pretende conformar una unidad de orden superior a la puramente política. Como funcionario romano, Pilato sabe que el Imperio tiene un problema con la religión, pues todos reconocen que los dioses rigen en un orden superior, pero hasta ahora nadie había podido poner orden en el Olimpo para que quedara claro cuál debía ser la religión imperial. De hecho, como referimos más arriba, en Palestina los romanos habían escondido sus emblemas religiosos por respeto a la religiosidad judía. Había una profunda y reconocida incoherencia entre el orden político imperial y el orden religioso, que se trataba de superar con concesiones ampliamente «ecuménicas» en el sentido actual, de respeto de toda religión con el riesgo de que se transforme en indiferencia.

*

Naturaleza del Reino de Cristo. Pilato no había preguntado *a seipso*, porque le interesara a él mismo, pero la respuesta de Jesús, dicha con tanta majestad, le ha impactado, y ahora sí pregunta por su cuenta: "Pilato, entendiendo las palabras del Señor sobre el Reino de manera más bien carnal, y como estuviera lejos de esas regiones («el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios» [4]), anheló saber la verdad y por lo tanto preguntó diciendo: «*Ergo Rex es tu*? ¿Luego tú eres Rey?»" [5] Ya no pregunta: "¿Eres tú el Rey *de los judíos*?", porque

---

[1] Dn 7, 14.

[2] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2354.

[3] Fillion no está muy bien en este punto. Dice: "Es rey, pero su reino no tiene nada de mundano, de político; totalmente espiritual por su naturaleza, no implica la menor amenaza para Roma... Insiste sobre la naturaleza celeste y espiritual de su realeza". Es celeste sólo en origen y en término último, pero se da en el mundo y afecta lo político. Como Cristo dice luego, si los Césares quieren ser de la verdad, deberán oír su voz. En la correcta interpretación de estas expresiones de Jesucristo está el fundamento de su reinado social.

[4] 1 Cor 2, 14.

[5] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2356. Muchos comentadores no entienden que Pilato se interese verdaderamente en la respuesta de Jesucristo, como si lo escuchara siempre con ánimo superficial. Knanenbauer, en su Comentario a San Juan, dice: "Pilato está persuadido de que ante él tiene a un hombre inocente, fanático, soñador" (in

ha quedado claro que Nuestro Señor no reclama un Reino político particular. Tampoco pregunta por la simple existencia de su condición real, pues si Cristo dijo que tiene un Reino, es evidente que se dice Rey. Pilato le pregunta por la naturaleza de su realeza. Porque nadie se extrañaría que Él se declarara profeta de una Divinidad superior, que reclamara reinar por una nueva religión. Pero otra cosa es declararse Rey. Los Césares declaraban reinar en representación de los dioses romanos, pero este Hombre se está diciendo Rey en un orden superior: Te dices Rey, pero, ¿qué clase de Rey eres tú? Y Nuestro Señor le responde lo otro que desde el comienzo le ofreció decir: "Sí, como dices, soy Rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz". ¿Qué podía entender Pilato de la respuesta de Nuestro Señor? ¿Qué tenemos que entender nosotros?

Nos parece que no se debe subestimar la formación intelectual de un gobernador romano, que no es un simple soldado. Pilato ha nacido pocos años después de la muerte de Cicerón y es contemporáneo de Séneca. El pensamiento romano se compone de elementos epicúreos, estoicos y escépticos, en eclecticismos multicolores. Pero siempre uno de los temas centrales es la verdad, si es o no alcanzable por la razón humana, y bajo qué criterios [1]. Y al tema de la verdad le sigue el de los fundamentos del orden jurídico y político. Como ya vimos al hablar de Cicerón, el estoicismo sostenía que la ley humana y el *ius gentium* se fundaban en la ley divina, que no era otra que aquella ley que la razón, lo que hay de divino en el hombre, descubre en la naturaleza de las cosas. Pilato tiene que tener un cierto conocimiento de estas discusiones. De allí que cuando Jesucristo le dice: «Yo soy Rey, y el ejercicio de mi autoridad, que tiene origen divino, consiste en dar testimonio de la verdad, de allí que los súbditos de la verdad pertenecen a mi Reino», está diciendo cosas que tienen profundo significado para un romano. Si alguien pudiera decirse *Criterio de verdad*, entonces sí es Rey superior a todo rey, porque se supone que los hombres deben regirse de acuerdo a la verdad, al orden que la divinidad ha establecido en la naturaleza de las cosas. Cicerón, por ejemplo, sostenía que criterios de verdad eran las nociones innatas en los hombres (entendidas probablemente de manera

---

18, 37). Pero la inquietud de Pilato ante Cristo y sus esfuerzos por evitar condenarlo no sugieren esto. Fillion dice mejor: "*Ergo rex*... La conclusión era evidente, y Pilato la saca fácilmente, pero con un aumento de asombro".

[1] Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo I, BAC Madrid 1965, p. 658: "Como problemas capitales [Cicerón] considera, por una parte, el criterio de verdad y el de Sumo Bien, que son el punto de partida y el último fin a que debe tender la vida humana".

platónica), y de allí también el *consensus gentium*. Nuestro Señor parece responder a esto cuando le dice: Todo el que es de la verdad, escucha mi voz. Le está diciendo: Yo soy el que ilumina a los hombres en el reconocimiento de la verdad.

El romano estaba en condiciones de entender en substancia lo que le dice Nuestro Señor: "Pilato, alejada la sospecha de un reino terreno, y entendiendo que Cristo era rey en la doctrina de la verdad, deseó saber la verdad y hacerse de su reino; de donde dijo: «¿Qué es la verdad?», no inquiriendo cuál sea la definición de la verdad, sino cuál era la verdad por cuya virtud se haría de su reino, dando así a entender que la verdad era ignorada por el mundo, y se había desvanecido casi de todos, puesto que eran incrédulos: «Cayó la verdad en las plazas y la equidad no pudo entrar» [1]; «Las verdades han disminuido entre los hijos de los hombres» [2]. Pero Pilato no esperó la respuesta" [3]. Quizás, como dice San Agustín, el gobernador no esperó porque intentó primero calmar el tumulto y liberar a Jesús, para escucharlo luego con más tranquilidad [4]; quizás su deseo ya venía ahogado por las objeciones escépticas y no creyó en la posibilidad de la respuesta. De todos modos, reconoció la legitimidad de su intención: "Y dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dijo: Yo no hallo en éste ningún crimen".

Nosotros, en cambio, sí creemos y estamos en condiciones de entender mejor lo que de manera tan breve dice Nuestro Señor. En su respuesta afirma tres cosas: "*Primero*, confiesa que Él es rey; *segundo* muestra la razón de su reino, donde dice: «Yo para esto he nacido»; *tercero*, insinúa sobre quiénes reina: «Todo el que es de la verdad»" [5].

En cuanto a lo primero. Jesucristo evitó afirmar sin más «Soy Rey», aclarando primero que tenía un Reino de otro orden y respondiendo a Pilato con un giro: «Como tú concluyes, efectivamente de algún modo soy Rey», para que quede claro que no es Rey como podría pensar Pilato: «Rey entre reyes y contra los reyes», sino que es Rey de un modo superior: «Rey de reyes y sobre los reyes» [6].

---

[1] Is 59, 14.

[2] Ps 11, 2.

[3] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2364.

[4] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2367: "Oía el tumulto de los judíos, y creyendo que podía reprimirlo y después escuchar la respuesta de tan difícil cuestión más tranquilamente, «salió de nuevo a los judíos»".

[5] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2357.

[6] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2358: "El Señor, al responder la pregunta sobre el reino, temperó de tal modo su respuesta que no confesara manifiestamente que fuese rey, pues no era rey del modo como Pilato lo entendía; ni lo negara, pues espiri-

En cuanto a lo segundo. Jesús responde: "Sí, como dices, soy Rey / *Tu dicis quia rex sum ego*. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo / *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum,* para dar testimonio de la verdad / *ut testimonium perhibeam veritati*". Aquí *in hoc, ad hoc,* «para esto», se refiere, a la vez, a *ser Rey* y a *dar testimonio*, de manera que esto explica aquello. Nuestro Señor define el modo superior de ser Rey por una función, que se supone que no es la única, pues un rey hace muchas cosas, pero que es la principal y el fundamento de todo lo demás – de allí la importancia que tiene para nosotros esta expresión –: *Testimonium perhibere veritati*, dar testimonio de la verdad. San Juan usa un verbo griego muy frecuente en el Nuevo Testamento: μαρτυρέω: dar testimonio, atestiguar (*testificari*), que aquí se vierte al latín por el compuesto *testimonium perhibeo*. De allí viene «mártir», que significa testigo.

El que da testimonio o testigo (*testis,* que parece venir de *te(cum) stare*, el que está frente a ti y ve lo que haces) de la verdad o de una verdad, es aquel que ha conocido con certeza e inmediatamente la verdad y la refiere con garantías de credibilidad a quienes no han tenido acceso a ella. Nuestro Señor, como refiere especialmente San Juan, había defendido muchas veces la credibilidad de su testimonio, es decir, su valor como testigo: "Si Yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico; es otro el que de mí da testimonio, y Yo sé que es verídico el testimonio que de mí da. Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad; pero Yo no recibo testimonio de hombres; mas os digo esto para que seáis salvos. Aquél era la lámpara que arde y alumbra, y vosotros habéis querido gozar un instante de su luz. Pero Yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que Yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante, ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en Aquel que Él ha enviado. Investigad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí, y no queréis venir a mí para tener la vida. Yo no recibo gloria de los hombres, pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís; si otro viniera usurpando mi nombre, le recibiríais. ¿Cómo vais a creer vosotros, que

---

tualmente era Rey de Reyes. Dice entonces: «Tú lo dices, porque soy rey», esto es, según un modo carnal no soy rey, pero de otro modo sí soy rey: «He aquí que reinará un rey en justicia y gobernarán príncipes en juicio» (Is 32, 1)".

recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Único? No penséis que vaya Yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza; porque, si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; pero, si no creéis en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mis palabras?" [1].

Jesucristo les señala a los judíos que de Él han dado testimonio Juan y Moisés, y por Moisés hay que entender todas las Sagradas Escrituras, pero les aclara que Él no recibe testimonio de los hombres. Juan y Moisés han hablado movidos por el Espíritu Santo, que es quien da en ellos testimonio: "Él es el que vino por el agua y por la sangre, Jesucristo; no en agua sólo, sino en el agua y en la sangre. Y es el Espíritu el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad" [2]. Y da también testimonio el Padre, y vale también el testimonio de Él mismo. Como "por la palabra de dos o tres testigos sea fallado todo el asunto" [3], para la verdad de Cristo hay dos testigos: el Padre y Él, o tres: también el Espíritu Santo. La garantía de su testimonio es, entonces, totalmente divina: "Otra vez les habló Jesús, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en la tiniebla, sino que tendrá luz de vida. Dijéronle, pues, los fariseos: Tú das testimonio de ti mismo, y tu testimonio no es verdadero. Respondió Jesús y dijo: Aunque Yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y adónde voy, mientras que vosotros no sabéis de dónde vengo o adónde voy. Vosotros juzgáis según la carne; Yo no juzgo a nadie; y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino Yo y el Padre, que me ha enviado. En vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos es verdadero. Yo soy el que da testimonio de mí mismo, y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí. Pero ellos le decían: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre" [4].

Jesucristo es Rey en cuanto da testimonio de la verdad. ¿De qué verdad? "En cuanto a esta cuestión hay que saber que en el Evangelio encontramos una doble verdad: una increada y hacedora, y ésta es Cristo: «*Ego sum via, veritas et vita*» [5]; otra hecha: «*Gratia et veritas per Iesum Christum facta est*» [6]" [7]. Dios es la verdad increada, y Jesucristo

[1] Jn 5, 31-47.
[2] 1 Jn 5, 6.
[3] Mt 18, 16.
[4] Jn 8, 12-19.
[5] Jn 14, 6.
[6] Jn 1, 17.
[7] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2365.

vino a dárnosla a conocer; mas "la verdad increada del intelecto divino se apropia al Hijo, que es la concepción misma del intelecto divino y Verbo de Dios, ya que la verdad se sigue de la concepción del intelecto" [1]; por lo que Cristo vino a manifestarse a Sí mismo al mundo, para que conociéndolo a Él pudiéramos conocer al Padre: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" [2]. Y Jesucristo vino también a completar la Revelación, verdad creada: "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo" [3].

¿En qué consiste el testimonio? El testimonio fue dado por doble vía o manera, ambas divinas. *Exteriormente*, por la palabra audible de la boca humana de Cristo, que es infalible por el misterio de la unión hipostática, pues por ella se expresa personalmente la Palabra eterna de Dios, palabra que seguiría sonando por el magisterio infalible de los Apóstoles y sus sucesores: "El que a vosotros oye, a mí me oye" [4]. *Interiormente*, por el misterio de la fe, que es una luz interior comunicada por Cristo que nos permite ver la adecuación de las verdades reveladas con la Verdad primera increada [5].

Dar testimonio divino, infalible, de la verdad es ciertamente el oficio principal que hace de Cristo el Rey de reyes, porque – como vimos en la segunda parte – la función primera de la autoridad es la de magisterio, y no puede ser Rey sino aquel que pueda dar a conocer a Dios como fin último sobrenatural. Del magisterio de Cristo Rey debe descender toda otra doctrina de gobierno. Pero no sólo es oficio principal, sino que también es fundamento de todo otro oficio. Porque la función de justificación o concordia, por la que el Rey debe dirigir los corazones al fin último sobrenatural, se funda en el testimonio que da la fe, de la que nace la caridad, pues nadie puede amar debidamente a Dios con amor sobrenatural si no tiene la fe cristiana. Y evidentemente la función de gobierno, por la que se dicta la ley que realiza el Bien común sobrenatural, y por la que se deben dar los medios para alcanzarlo, se funda también en el testimonio que da la fe, porque la Ley evangélica es sobre todo interior, la gracia, y los medios son los Sacramentos, y todo se funda en la fe cristiana: "El que no creyere, se condenará" [6].

---

[1] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2365.
[2] Jn 14, 9.
[3] Heb 1, 1-2.
[4] Lc 10, 16.
[5] Cf. I-II, q. 1, a. 1.
[6] Mr 16, 16.

Jesús le dice a Pilato: "Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo / *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum*". Esto puede entenderse del nacimiento eterno y de la venida por la encarnación: "Expone el Crisóstomo así: Tú preguntas si soy rey, y Yo te digo que sí: pero con potestad divina, porque «para esto he nacido» con natividad eterna del Padre, [pues así] como [soy] Dios de Dios, así [también soy] rey de rey, pues dice el Salmo 2: «Yo he sido [por él] constituido rey» (v. 6), y agrega: «[Tú eres mi Hijo;] Yo te engendré hoy» (v. 8). Pero lo que agrega: «Y para esto he venido al mundo», no se pone expositivamente, sino que se entiende de la natividad temporal, como si dijera: Aunque soy rey eterno, sin embargo vine al mundo «para dar testimonio de la verdad», esto es, de mí, que soy rey de Dios Padre" [1].

Aunque también puede entenderse del nacimiento temporal y de la manifestación pública al mundo: "Puede exponerse, según Agustín, como que el reino de Cristo son los fieles, de manera que Cristo reina sobre sus fieles; y para esto vino al mundo, para que, congregando los fieles para sí, adquiera su Reino: «Un hombre de ilustre nacimiento se marchó a una región remota para recibir su reino» [2]. Así entonces se entiende: «Yo para esto he nacido», con nacimiento carnal; y lo explica diciendo: «Y para esto vine al mundo», naciendo carnalmente, pues así vino al mundo: «Envió Dios a su Hijo (al mundo)» [3], para dar testimonio de la verdad, es decir, de mí, que soy la verdad: «Aunque Yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero» [4]. Y en cuanto me manifiesto como verdad, en tanto me preparo el reino. Pues esto no puede hacerse sino por la manifestación de la verdad, manifestación que no convenía que se hiciera sino por mí, que soy la luz: «El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» [5]. «La cual [verdad], habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron, atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo» [6]" [7].

En cuanto a lo tercero. Cristo le dice a Pilato: "Todo el que es de la verdad, escucha mi voz / *Omnis qui est ex veritate audit vocem meam*". "Aquí muestra – comenta Santo Tomás – *sobre quiénes reina*. Donde hay que notar que más arriba [8] se dijo pastor, y a los súbditos les

---

[1] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2360.
[2] Lc 19, 12.
[3] Gal 4, 4.
[4] Jn 8, 14.
[5] Jn 1, 18.
[6] Heb 2, 3-4.
[7] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2359.
[8] Jn 10, 1.

dijo ovejas, que es lo mismo que aquí se dice rey y a los súbditos reino; porque la proporción del rey a los súbditos es la misma que la del pastor a las ovejas, pues como el pastor apacienta las ovejas: «Los pastores ¿no son para apacentar el rebaño?» [1], así el rey sustenta a los súbditos. Y entre otras cosas, [arriba] dice especialmente: «Mis ovejas escuchan mi voz» [2], por lo que aquí dice: «El que es de la verdad, escucha mi voz», no sólo exteriormente, sino interiormente creyendo, amando y cumpliendo de obra, [como dijo] antes: «Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» [3]. Pero ¿de dónde [le viene] a este hombre que escuche mi voz? De allí justamente, porque «es de la verdad», la que es de Dios" [4].

Hay que distinguir entonces entre quienes deben pertenecer al Reino de Cristo, y quiénes efectivamente pertenecen. Todos están convocados a ingresar, porque no cabe que un hombre, dotado de luz de razón, no procure conocer la verdad. Pero sólo pertenecen los que rectifican su espíritu en orden a la verdad, sólo ellos son *ex veritate*. "Pero [puede objetarse que] como todos [los hombres] son *ex Deo*, todos son *ex veritate* y escuchan su voz. A lo que respondo: Hay que decir que alguien es de Dios por creación, y así todos son de Dios. Pero también algunos se dicen ser de Dios por el afecto y la imitación, por lo que arriba se dice: «No sois de Dios / *Ex Deo non estis*» [5], es decir, según el afecto, pues por creación lo sois; por lo tanto, el que escucha la voz creyendo y amando, es aquel que «es de la verdad», es decir, el que recibe la merced (*munus*) de amar la verdad" [6].

Aquí distinguimos entre creyentes y quienes no tienen un espíritu recto en orden a la verdad, pero ¿no hay un tercer lugar para quienes buscan la verdad con corazón sincero aunque no tengan la fe? No, no lo hay. Los hombres pueden conocer una u otra verdad, pero la verdad fundamental es Dios, y – como explicamos en la segunda parte – no pueden amarla sin la gracia, que presupone la fe.

Terminemos preguntando: ¿César en cuanto César debe pertenecer o no al Reino de Jesucristo? Es lo mismo que preguntar: ¿Debe César gobernar *ex veritate*, o no necesita ordenar su gobierno a la verdad? Pilato lo había comprendido: renunciar a interesarse por el Reino de Cristo es renunciar a buscar la verdad.

---

[1] Ez 34, 2.
[2] Jn 10, 27.
[3] Jn 6, 45.
[4] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2361.
[5] Jn 8, 47.
[6] Super Ev. Ioannis lectura, c. 18, lect. 6, n. 2362.

Capítulo 5

Los Apóstoles y los reyes, como ovejas entre lobos

Después de considerar a Jesucristo miremos ahora a sus Apóstoles. En cuanto a ellos, investiguemos primero la misión que les encargó Nuestro Señor, con qué poderes los envió y qué advertencias les hizo; en segundo lugar, consideremos los hechos de San Pedro; y por último, los dichos de San Pablo. Siempre intentando reducirnos a los puntos de nuestro mayor interés.

A. La misión de los Apóstoles

La doctrina de la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo ha sido objeto, según nos parece ver, de una única fuerte objeción entre católi-

cos que toma pie en la misión de los Apóstoles. Siguiendo el sincero método de las Escuelas, primero la expondremos sin disminuirle su fuerza, luego la resolveremos, y recién entonces consideraremos cómo envió Cristo a sus Apóstoles: con qué poderes y con qué temores.

I. «Como mi Padre me envió» (*objeción*)

Toda potestad política sobre la tierra viene de Dios: "Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación" [1]. Ahora bien, como Jesucristo es Dios, se sigue con toda evidencia que, en cuanto Dios, es Rey de reyes. Pero de allí no cabe concluir, sin más, que Jesucristo es también Rey de reyes en cuanto hombre, porque no todo lo que puede como Dios, le fue encomendado por el Padre que haga como hombre. Él es el *Missus*, el Enviado del Padre, el Apóstol (palabra griega que significa *missus*), y hay que considerar cuál fue la misión que el Padre le encargó.

Como vimos, Nuestro Señor vino "para dar testimonio de la verdad". Ahora bien, como Dios que es, Jesucristo conoce toda verdad; pero en cuanto hombre, no fue enviado por el Padre a enseñar toda verdad, pues no se puso a enseñarnos física, matemáticas y metafísica, sino que tenía la misión de enseñarnos solamente aquella verdad que nos es necesaria para salvarnos, el *Depositum fidei*. Por lo tanto, así como no hay que concluir tan rápidamente que, como sabía todo en cuanto Dios, acerca de todo tenía la misión de enseñar, así tampoco hay que concluir sin más que, como tenía todo poder en cuanto Dios, respecto a todo tenía la misión de gobernar, también en el orden político.

El intérprete autorizado del alcance de la misión de Nuestro Señor es la Iglesia, justamente porque Ella debe continuar con su misión. Jesucristo se lo dijo a los Apóstoles: "La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban reunidos los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío Yo / *Sicut misit me Pater et ego mitto vos*" [2]. Ahora bien, tanto los Apóstoles como sus sucesores tuvieron siempre muy en claro que no debían

[1] Rom 13, 1-2.
[2] Jn 20, 19-21.

inmiscuirse en las cuestiones puramente políticas, las que debían dejar en manos del César. Por lo tanto, se hace evidente que tampoco Cristo recibió del Padre esta misión.

Jesucristo, en cuanto hombre, es tan Rey en el orden social como lo es Pedro, su Vicario en la tierra: es Rey con un reinado puramente espiritual, pero que no desciende al orden estrictamente político, que quiso el Padre que quedara en la responsabilidad de los hombres. Si Jesucristo hubiera tenido del Padre la misión de reinar efectivamente sobre los reyes de la tierra en el orden político, ¿por qué no lo hace Pedro, que continúa su misión? Mas este argumento no está solo, sino que si se observa la historia evangélica, es notorio que Jesucristo siempre evitó mezclarse en los asuntos políticos, diciéndole a los judíos: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

II. «*Donec ponam*» (respuesta)

Si Jesucristo hombre no fuera Rey con un poder que desciende al orden político, entonces no se diría Rey más que en un sentido figurado e impropio, como no se dice que el Papa sea rey más que de los Estados Pontificios. Como veremos más adelante, los que sostienen la opinión vertida en la objeción anterior con cierta coherencia, sacan necesariamente esta conclusión. Pero si Jesucristo no es Rey propiamente dicho, no se cumplen las promesas del Antiguo Testamento; no es propiamente el Cristo, el Ungido con unción real; no es verdad lo que Él dice de sí mismo: Soy Rey; no es verdad que tenga el poder que dice tener: "Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra" [1]. Jesucristo, Dios y hombre, es Rey en sentido verdadero y propio, Rey de reyes, con poder y jurisdicción política en todas las naciones de la tierra. Es una verdad de fe.

Pero Cristo vino a reclamar su señorío sobre reinos corrompidos, voluntaria y culpablemente entregados a reyes usurpadores y bajo el dominio del diablo: "Llevándole a una altura, le mostró, en un instante, desde allí todos los reinos del mundo, y le dijo el diablo: «Todo este poder y su gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy; si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo»" [2]. De manera que si hubiera querido ejercer desde el comienzo su autoridad real, tendría que haber desmenuzado los reinos del mundo entero con todos sus habitantes.

[1] Mt 28, 18.
[2] Lc 4, 5-7.

De hecho, como dijimos, sólo arrasó al pueblo judío porque se hizo especialmente culpable – aunque no ejerciendo inmediatamente su propio poder, sino por medio de los romanos –, pues siendo el elegido para reconocerlo como Rey, no sólo no lo reconoció sino que lo crucificó. Jesucristo les advirtió claramente el destino que ellos se estaban preparando: "Oíd otra parábola – les dijo a los príncipes de los sacerdotes el Martes Santo, hablando en el Templo –: Un padre de familia plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar, edificó una torre y la arrendó a unos viñadores, partiéndose luego a tierras extrañas". Bien sabían los judíos que Israel era la viña del Señor, y en las paredes del Templo había pintada una gran vid significándolo; los viñadores, pues, eran sus príncipes. "Cuando se acercaba el tiempo de los frutos, envió a sus criados a los viñadores para percibir su parte. Pero los viñadores, cogiendo a los siervos, a uno le atormentaron, a otro lo mataron, a otro le apedrearon. De nuevo les envió otros siervos en mayor número que los primeros, e hicieron con ellos lo mismo". Los siervos son los profetas, que los mismos judíos mataron. "Finalmente, les envió a su hijo, diciendo: Respetarán a mi hijo". Y allí tenían al Hijo delante de ellos. "Pero los viñadores, cuando vieron al hijo, se dijeron: Es el heredero; ea, a matarle, y tendremos su herencia. Y, tomándole, le sacaron fuera de la viña y le mataron. Cuando venga, pues, el amo de la viña, ¿qué hará con estos viñadores?" Hasta aquí los sacerdotes no habían caído en la cuenta de quiénes hablaba. "Le respondieron: Hará perecer de mala muerte a los malvados y arrendará la viña a otros viñadores que le entreguen los frutos a su tiempo". Ellos mismos se acababan de dictar la sentencia: la Viña, es decir, la Iglesia, sería entregada a los gentiles. "Jesús les respondió: ¿No habéis leído alguna vez en las Escrituras: «La piedra que los edificadores habían rechazado, ésa fue hecha cabeza de esquina; del Señor viene esto, y es admirable a nuestros ojos»? Por eso os digo que os será quitado el Reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos. Y el que cayere sobre esta piedra se quebrantará, y aquel sobre quien cayere será pulverizado. Oyendo los príncipes de los sacerdotes y los fariseos sus parábolas, entendieron que de ellos hablaba" [1].

Inmediatamente después, Nuestro Señor volvió a decirles lo mismo con otra parábola: "El reino de los cielos es semejante a un rey que preparó el banquete de bodas de su hijo. Envió a sus criados a llamar a los invitados a las bodas, pero éstos no quisieron venir... Otros, cogiendo a los siervos, los ultrajaron y les dieron muerte. El rey, montando en cóle-

---

[1] Mt 21, 33-46.

ra, envió sus ejércitos, hizo matar a aquellos asesinos y dio su ciudad a las llamas" [1]. Los judíos fueron también los primeros invitados a la boda del Verbo con la humanidad.

Mas Nuestro Señor no había venido a juzgar a las naciones, sino a salvarlas: "El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" [2]. Por este misericordiosísimo motivo, Jesucristo no iba a reclamar desde el principio los derechos de su realeza, sino que primero se entregaría a morir en la cruz para la redención de los hombres, y recién entonces entrar en su gloria. Sólo después de su resurrección Nuestro Señor les dirá a los Apóstoles: "Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra; id, pues, y enseñad a todas las gentes" [3]. La autoridad que ya tenía en cuanto hombre por ser el Hijo de Dios en persona, ahora la tiene por nueva razón en cuanto Redentor.

La misión, por lo tanto, que Jesucristo comunica a sus Apóstoles, es su *misión temporal* de misericordia. Así como Nuestro Señor, Sacerdote y Rey, no quiso ejercer en su vida temporal la autoridad regia, sino que buscó salvarnos por la humildad de su obediencia hasta la muerte, así también no les confirió a los Apóstoles la potestad real sino sólo la sacerdotal, para dar lugar a los hombres, a todo lo largo de la vida temporal de la Iglesia, que se conviertan amorosamente y lo sigan en el camino de la Cruz, para entrar recién entonces en la gloria plena de su Reino eterno.

Cuando venga por segunda vez, ahora sí vendrá con toda su gloria para juzgar a las naciones, y entonces sí va desmenuzar a todos aquellos que no lo quisieron reconocer voluntariamente como Rey. Esto ya se lo había advertido a los mismos Apóstoles: "Un hombre noble partió para una región lejana para recibir la dignidad real y volverse". Este hombre noble es el mismo Cristo, que partiría al Cielo para recibir la dignidad real por razón de Redentor, para volver luego segunda vez. "Llamando a diez siervos suyos, les entregó diez minas y les dijo: Negociad mientras vuelvo". Los siervos son los fieles cristianos. "Sus conciudadanos le aborrecían, y enviaron detrás de él una legación, diciendo: No queremos que éste reine sobre nosotros". Las naciones entre las que vivirá la Iglesia no dejarán de volverse contra Nuestro Señor. "Sucedió que, al volver él – segunda vez –, después de haber recibido el reino, hizo llamar a aquellos siervos a quienes había entregado el dinero, para saber cómo habían negociado". Los siervos fieles en lo poco recibirán mucho

[1] Mt 22, 2-7.
[2] Lc 19, 10.
[3] Mt 28, 18-19.

en el Reino eterno, mientras que el siervo sin rédito será condenado al infierno. Y ¡ay de las naciones que se le resistieron!: "Cuanto a esos mis enemigos que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traedlos acá y, delante de mí, degolladlos" [1].

La misión de los Apóstoles, continuada por la jerarquía eclesiástica, es la misión temporal de Jesucristo, que sólo se ejercerá mientras dure el tiempo que Dios ha dado a los hombres para su conversión. Nuestro Señor aguardará con paciencia, sentado a la diestra del Padre, hasta que se alcance el número de los santos y se llene la copa de la ira de Dios con las iniquidades de las naciones [2], entonces se verá si Jesucristo es o no Rey: "*Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* / Oráculo de Yahvé a mi Señor [de Dios Padre a Jesucristo crucificado]: Siéntate a mi diestra, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies". *Donec ponam*: es el tiempo de la paciencia de Dios hasta la segunda venida. Y sigue el salmo: "El cetro de tu poder extenderá Yahvé desde Sión: ¡domina entre tus enemigos! Ya te pertenecía el principado el día de tu nacimiento; un esplendor sagrado llevas desde el seno materno, desde la aurora de tu juventud. Lo ha jurado Yahvé y no va a retractarse: Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec. El Señor está a tu derecha, quebranta a los reyes el día de su cólera; sentencia a las naciones, amontona cadáveres, quebranta cabezas a lo ancho de la tierra. Junto al camino bebe del torrente, por eso levanta la cabeza" [3].

Y cuando se establezca el Reino eterno de manera definitiva y plena, ya no será necesario el ejercicio del sacerdocio eclesiástico.

III. «Id pues y enseñad a todas las naciones»

"Como mi Padre me envió, así Yo os envío a vosotros". El Padre lo envió con el poder de la divinidad, pero le encargó que nos salvara por la cruz, con la debilidad de su humanidad. Y así envió Jesucristo a sus Apóstoles. Los envió con poder divino en el orden espiritual, pero puesto que Cristo, pudiendo reclamar el ejercicio del gobierno político porque tenía poder de reprimir: "¿Crees que no puedo rogar a mi Padre, que me enviaría luego doce legiones de ángeles?" [4], no lo quiso ejercer en su vida temporal, no los encargó a sus Apóstoles de esta función.

---

[1] Lc 19, 12-27.
[2] Ap 14, 10.
[3] Sal 109.
[4] Mt 26, 53.

Ciertamente los envió con poder sobre todas las naciones. Poco antes de subir a los cielos, "Jesús se acercó a ellos [a los Apóstoles] y les habló así: Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado. Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" [1].

"Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra / *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*". Desde la resurrección, Nuestro Señor manifiesta poseer un nuevo estado que le permite comunicar nuevas potestades. La tarde del Domingo de Resurrección les dijo a los Apóstoles: "La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío Yo. Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos" [2]. Y ahora les declara que le ha sido dado «todo poder». No es que propiamente tenga ahora poderes que no había tenido, pues como Dios siempre todo lo tuvo, pero acaba de realizar la Redención, por lo que los tiene bajo nuevo título, y Él mismo quitó el obstáculo para que se pueda dar un nuevo ejercicio. Antes les había enseñado que rogaran al Padre que se hiciera su voluntad "así en la tierra como en el cielo": ahora Él tenía poder "en el cielo y en la tierra" para realizar la voluntad del Padre.

"Id pues / *Euntes ergo*". La consecuencia (*ergo*) de su nueva potestad es que los puede enviar: llegó entonces la hora de ir. Aunque les dirá que, después de su ascensión, esperen unos días más hasta que les comunique su poder: "Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos de la tierra" [3].

"Haced discípulos a todas las gentes / *Docete omnes gentes*". La Vulgata vierte «*docete*», usando el mismo verbo que luego traduce «enseñándoles / *docentes eos*», pero el griego usa dos verbos distintos: μαθητεύσατε, de μαθητεύω: ser discípulo, y διδάσκοντες, de διδάσκω: enseñar. La frase griega es más fuerte, porque uno puede enseñar algo a alguien sin que el otro se haga su discípulo, mientras que constituirlo discípulo es establecer una relación habitual de superior a inferior. Nuestro Señor les está diciendo: Constituíos maestros de las gentes. Y la palabra griega que se traduce «*gentes*» es ἔθνη, que significa: pueblos,

[1] Mt 28, 18-20.
[2] Jn 20, 21-23.
[3] Act 1, 8.

naciones (de allí deriva «etnias»). Nuestro Señor les está confiriendo a los Apóstoles el *poder de magisterio* no sólo sobre las personas en particular, sino sobre los pueblos, lo que evidentemente incluye a los reyes de esos pueblos. Es lo principal de su oficio de Rey, tal como se lo dijo a Pilato: Dar testimonio de la verdad, pero que en los Apóstoles se debía reducir a aquello que tuviera relación directa con Dios, y no a enseñarles en particular cómo gobernar.

"Bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo / *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*". Les confiere también el *poder de santificar*, bautizando a las personas, familias y pueblos que se hicieran sus discípulos, esto es, que creyeran. Y por supuesto, no sólo bautizarlas, sino confirmarlas, alimentarlas con la Eucaristía, perdonarles sus pecados y llevarlas al cielo. San Marcos completa lo que aquí les dijo Cristo: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará" [1].

"Enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado / *Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*". Aquí no hay que entender «enseñar» como si Cristo siguiera refiriéndose al oficio de magisterio, sino que hay que leer de modo compuesto: «enseñar a guardar / *docentes servare*», lo que no se refiere al orden especulativo sino al práctico, por lo que aquí se trata de legislar en nombre de Nuestro Señor: "todo lo que Yo os he mandado". Se refiere, entonces, al *poder de gobernar*.

"Y he aquí que Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo / *Et ecce Ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi*". La presencia que Jesucristo les garantiza hasta su regreso al fin de los siglos: *Dominus vobiscum*, implica claramente que ellos obrarán *in persona Christi*, que es Cristo mismo el que obrará en ellos y por ellos.

IV. «Os envío como ovejas entre lobos»

Como los hombres se hallan constituidos en naciones, es evidente que el testimonio de la verdad que los Apóstoles deben dar es sobre todo ante los príncipes de los hombres. El ejemplo de Cristo está allí, fresco y patente, pues dio testimonio ante Caifás y el sanedrín, ante Herodes y la corte judía, ante Pilato y el tribunal romano. Ya de antes

[1] Mr 16, 15-16.

Nuestro Señor se lo había advertido claramente: "Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles" [1]. Y lo que resulta igualmente evidente, es la suerte que van a correr, porque ¿quién no sabe cómo suelen reaccionar los príncipes humanos ante aquellos que les hablan en nombre de Dios? Jonás lo sabía muy bien: "«Levántate y ve a Nínive, la ciudad grande, y predica contra ella, pues su maldad ha subido ante mí». Levantóse Jonás para huir lejos de Yahvé" [2]. Y Jesucristo no se lo va a esconder: "A estos doce los envió Jesús, después de haberles instruido en estos términos: [...] Predicad diciendo: El Reino de Dios se acerca. [...] Os envío *como ovejas en medio de lobos*; sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán. Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí, para dar testimonio ante ellos y los gentiles. [...] Seréis aborrecidos de todos por mi nombre; el que persevere hasta el fin, ése será salvo. [...] No está el discípulo sobre el maestro, ni el siervo sobre su amo; bástale al discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor. Si al amo le llamaron Belcebú, ¡cuánto más a sus domésticos! [...] No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la Gehenna" [3].

Esto que les dijo cuando los envió a predicar sólo en Israel, se lo recordó en la última cena, cuando se aproximaba el momento de enviarlos al mundo entero, advirtiéndoles especialmente del odio que sufrirán por parte de los judíos: "Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece. Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas las harán con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado. Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que a mí me aborrece, también aborrece a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. Pero es para que se cumpla la palabra que en

---

[1] Mt 10, 18.
[2] Jon 1, 2-3.
[3] Mt 10, 5-28.

la Ley de ellos está escrita: «Me aborrecieron sin motivo». Cuando venga el Paráclito, que Yo os enviaré de parte del Padre, Él dará testimonio de mí, y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis conmigo. Esto os he dicho para que no os escandalicéis. Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. Y esto lo harán porque no conocieron al Padre ni a mí. Pero Yo os he dicho estas cosas para que, cuando llegue la hora, os acordéis de ellas y de que Yo os las he dicho; pero esto no os lo dije desde el principio, porque estaba con vosotros" [1].

Pero antes de hablarles de la persecución que habían de sufrir, les resumió la Ley evangélica en un mandamiento nuevo: "Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como Yo os he amado" [2]. ¿Y cómo amó Jesucristo? Él nos amó hasta el fin: "Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" [3], hasta dar su preciosa vida por nosotros. Por eso les va a pedir a los Apóstoles que amen así: "Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como Yo os he amado: [esto es, con el mayor amor, y] nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" [4]. No basta predicar a las naciones y dar testimonio de la verdad ante sus gobernantes. El testimonio no es convincente, no es válido, si no viene firmado con sangre: "Pues donde hay testamento se requiere que conste la muerte del testador, ya que el testamento es válido en caso de defunción, no teniendo valor en vida del testador" [5]. Jesucristo no nos atrajo tras sí con su admirable predicación, ni con sus portentosos milagros; sólo nos atrajo cuando dio su sangre por amor: "«Y Yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí»; decía esto para significar de qué muerte iba a morir" [6]. Y lo mismo les pasaría a los Apóstoles y a sus sucesores: no convertirían a los pueblos y a sus gobernantes hasta no sellar el testimonio con su sangre, o al menos mostrarse efectivamente dispuestos a hacerlo. De allí que la palabra griega «mártir», que significa «testigo», se haya referido especialmente, entre los primeros cristianos, a los que dieron la vida en la profesión de la fe.

San Pedro murió crucificado cabeza abajo, y *San Pablo* degollado por la espada, ambos por sentencia de Nerón. *San Andrés* fue flagelado y crucificado por orden del procónsul Egeas. *Santiago el Mayor* fue el

---

[1] Jn 15, 18 – 16, 4
[2] Jn 13, 34.
[3] Jn 13, 1.
[4] Jn 15, 12-13.
[5] Heb 9, 16-17.
[6] Jn 12, 32-33.

primero en morir de los Apóstoles, condenado por Herodes Agripa. *San Juan* fue echado por Domiciano a la caldera de aceite hirviendo, "de donde salió más puro y vigoroso" [1], y murió en el destierro. *Santo Tomás* – seguimos el orden del Canon romano –, "habiendo llegado por fin hasta la India, e instruido a aquellas gentes en la religión Cristiana, de orden del Rey murió alanceado" [2]. *Santiago el Menor*, primo de Nuestro Señor y primer obispo de Jerusalén, fue precipitado por los judíos desde el pináculo del Templo y rematado con un palo. *San Felipe* fue crucificado y apedreado en Hierápolis, ciudad de Asia. *San Bartolomé* fue desollado vivo en Armenia, "y decapitado por orden del Rey Astiages, consumó el martirio" [3]. *San Mateo* padeció el martirio en Etiopía. *San Simón* y *San Judas Tadeo*, "habiendo entrado juntos en Persia y sometido a Cristo una gran multitud de aquellas gentes, consumaron el martirio" [4]. Y si consideramos la lista de los Papas de los tres primeros siglos, de los treinta que van de San Pedro a San Marcelo (296-308), la gran mayoría son mártires. Quien quiera ser Papa u obispo y estar a la derecha o izquierda de Cristo, que prepare su ánimo para dar la vida: "No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que Yo tengo que beber?" [5].

B. La cátedra de San Pedro

Habiendo considerado la misión de los Apóstoles muy en general, ahora nos convendrá tratar, más en particular, del Primado de San Pedro, asunto de mucho interés para nosotros. Después de estudiar las virtudes con que Nuestro Señor adornó la cátedra de San Pedro, luego consideraremos los tres lugares en que la asentó.

I. «Sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia»

San Pedro no fue el primero en encontrarse con Jesús, pero desde el principio fue señalado por el Señor para su oficio de Primero. San Juan relata su primer encuentro con Nuestro Señor. San Juan Bautista lo ha señalado como Mesías: "*Ecce Agnus Dei*, he aquí el cordero de Dios" [6].

---

[1] *Mart. Rom.*, 6 de mayo.
[2] *Mart. Rom.*, 21 de diciembre.
[3] *Mart. Rom.*, 24 de agosto.
[4] *Mart. Rom.*, 28 de octubre.
[5] Mt 20, 22.
[6] Jn 1, 36.

Dos de sus discípulos que lo escuchan, San Juan y San Andrés, siguen a Jesús y se quedan con Él ese día. Andrés busca a Pedro, su hermano mayor (se supone, pues nada en los Evangelios permite saber con certeza cuál es mayor o menor), para comunicarle su alegría de haber encontrado al Cristo. Por la tarde, "era como la hora décima" (hacia las cuatro), Andrés "encontró luego a su hermano Simón y le dijo: Hemos hallado al Mesías (que quiere decir el Cristo). Le condujo a Jesús, que, fijando en él la vista, dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas (que quiere decir Pedro)" [1]. San Juan recuerda la profunda mirada que Jesús le dirigió a Simón: "*Intuitus autem eum*" (el verbo griego que usa San Juan se traduce exactamente por «fijar la vista»), pues aunque lo conocía desde toda eternidad, era la primera vez que sus ojos humanos lo veían. Y allí, desde el primer instante en que lo encuentra, le anuncia quién será él: Serás llamado Piedra. Como bien señala un autor, "fue costumbre de Cristo que, en las cosas más graves, antes de realizarlas de obra, las preanunciara y prometiera". Así como hizo con la Eucaristía, con su muerte y resurrección, con el envío del Espíritu Santo, así también anunció y prometió el Primado de Pedro antes de conferírselo [2].

Este fue sólo el primer encuentro. Luego Nuestro Señor lo va a llamar a que lo siga como discípulo, después de la primera pesca milagrosa: "Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho, e igualmente Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran socios de Simón. Dijo Jesús a Simón: No temas, en adelante vas a ser pescador de hombres. Y, atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron" [3]. San Pedro era un poco mayor que Jesús, por lo que tendría unos 35 años, estaba casado [4], y era dueño de su barca, lo que implicaba una buena posición económica. No era poco lo que dejaba, como él mismo lo recordará [5].

Más tarde, en uno de los momentos más solemnes de la vida pública de Nuestro Señor, al subir al monte desde el que daria el Sermón en que expuso el programa de su Reino, eligió a doce de sus discípulos para po-

[1] Jn 1, 41-42.

[2] H. Mazzella, *Praelectiones Scholastico-Dogmaticae*, vol. 1, n. 628.

[3] Lc 5, 8-11; cf. Mt 4, 18 y Mr 1, 16.

[4] Los Evangelistas mencionan a su suegra, y San Pablo a su mujer: "¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una mujer hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?" (1 Cor 9, 5).

[5] Mr 10, 28.

nerlos a la cabeza de los demás: "Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dio el nombre de Apóstoles" [1]. Allí le dio a Simón, como le había anunciado, el sobrenombre de Pedro: "Simón, a quien puso también el nombre de Pedro" [2]. Aunque todos son Apóstoles, es claro que de ellos San Pedro es el primero. Siempre que los Evangelistas dan la lista de los doce, aunque nunca la dan en el mismo orden, siempre mencionan a San Pedro en primer lugar: "Los nombres de los doce apóstoles son éstos: el primero Simón, llamado Pedro" [3].

Jesucristo va a explicar el porqué de este nombre cuando le promete a San Pedro el primado de jurisdicción: "Viniendo Jesús a los términos de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Ellos contestaron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías u otro de los profetas. Y Él les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Simón Pedro, dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. Y Jesús, respondiendo, dijo: Bienaventurado tú, Simón hijo de Jonás, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" [4].

Estamos en el último año de la vida pública de Nuestro Señor. En la ribera del lago de Genesaret Jesús ha hecho la segunda multiplicación de los panes, de allí cruzó a la orilla nordeste, en Betsaida, y luego caminó con sus Apóstoles unos 40 km hacia el norte, acercándose a Cesarea de Filipo, en las cercanías del monte Hermón. Solo con los suyos les pregunta: ¿Qué dicen de mí los hombres? ¿Qué decís vosotros?

"Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo / *Tu es Christus, Filius Dei vivi*". La pregunta había sido hecha con solemnidad y urgía la respuesta, pues el tiempo que Jesucristo estaría con ellos iba llegando a su término: ¿sabían los Apóstoles quién era Él? San Pedro, como otras veces, responde el primero, pero no con arrebato, pues tienen que haberse quedado un momento en silencio (que es cuando habla el Espíritu Santo): Eres el Ungido, pero no eres un simple hombre, eres el Hijo de Dios, Dios vivo

---

[1] Lc 6, 12-13.
[2] Lc 6, 14; cf. Mr 3, 16.
[3] Mt 10, 2; cf. Mr 3, 16; Lc 6, 14; He 1, 13.
[4] Mt 16, 13-19.

de Dios vivo. Era lo que todos presentían, pero que todavía no había sido expresado, y San Pedro lo confiesa con una sentencia perfecta.

"Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia / *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*". La *Confesión de Pedro*, por la que ha dicho quién es Jesucristo, le merece que Nuestro Señor le diga quién es él, por qué lo llamó Piedra desde el principio: Tú eres *Kefas*, y sobre esta *Kefas* edificaré mi Iglesia. En arameo, que es la lengua en que le habla Jesús, la palabra es exactamente la misma. Cristo había dicho que no debe construirse sobre arena, sino sobre piedra [1]; luego va a decir que Él es la piedra que desecharon los edificadores, los príncipes de los judíos. Pedro será aquel que reciba directamente de Jesucristo la firmeza para ser sostén de la Iglesia.

"Yo te daré las llaves del reino de los cielos / *Tibi dabo claves regni caelorum*". En una ciudad amurallada, construida sobre piedra, toda la fuerza está en sus puertas: quien domina las puertas domina la ciudad, de las puertas salen sus ejércitos armados, quien fuerza las puertas la conquista. Por eso dice que Él hará de Pedro un fundamento tan firme que las puertas del infierno, esto es, los poderes infernales, no van a prevalecer contra la Iglesia. Y le promete que le va a entregar las llaves de su Ciudad, que era el gesto simbólico por el que se constituía a alguno como gobernador de un Reino. Jesucristo habla en futuro: *Tibi dabo*, pero la promesa es formal y pública. Que no haya sido todavía efectiva aparece, por ejemplo, en que luego la madre de Santiago y San Juan va a atreverse a pedir para ellos los primeros puestos; pero había sido tan solemnemente dada que hubo motivo para indignarse con ellos.

Un comienzo o incoación de cumplimiento de esta promesa se dio en la última cena, al acercarse el escándalo de la Pasión. Jesús les revela que uno de ellos lo había de traicionar, pero en lugar de quedarse mudos ante este horroroso anuncio, pasan de inquirir quién sería el traidor a discutir quién sería el más grande: "Entre ellos hubo también un altercado sobre quién de ellos parecía ser el mayor" [2]. Nuestro Señor vuelve a repetirles las lecciones de la humildad: miradme a mí, que "estoy en medio de vosotros como el que sirve", aunque les promete que todos habrían de reinar con Él: "Yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" [3]. E inmediatamente, como descubriendo los pensamientos de Pedro, pues

[1] Mt 7, 24.
[2] Lc 22, 24.
[3] Lc 22, 29-30.

no parece tomar en cuenta el primado que le había prometido, se vuelve a él y le dice: "¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo". Es como si le dijera: No pienses tanto en la gloria de ser principal, que por eso mismo el demonio te busca especialmente a ti. Mas agrega: "Pero Yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos" [1].

Ya conocemos por Job cómo Satanás puede solicitar ante Dios probar la virtud de los elegidos. Así como Cristo iba a ser entregado en esa hora al maligno: "Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" [2], así también no podía dejar de ocurrir con Pedro. Mas Jesús ha pedido al Padre (y por supuesto obtenido) la indefectibilidad de la fe de Pedro. Es el primer carisma de la Piedra basal de la Iglesia, por el que luego deberá conferir firmeza a sus «hermanos»: a todos los discípulos, pero en especial a los demás Apóstoles. Muchas razones y el sentir de la Iglesia han hecho comprender que aquí Nuestro Señor no se refiere sólo a Pedro, sino también a sus sucesores hasta que Él vuelva. "La consideración de este pasaje – comenta un autor – a la luz de uno de los fines principales que pretende sin duda San Lucas en su evangelio, nos hará ver la necesidad de prolongar su significación más allá de la persona de Pedro. En todo su evangelio, el tercer evangelista nos presenta la lucha de Cristo con Satanás, lucha que llega a su apogeo en la pasión; pero que se prolonga más allá del Cristo físico, en el Cristo místico. Y Jesucristo anuncia aquí, precisamente antes de este momento álgido de la lucha entre Jesús y Satanás, su continuación en la Iglesia. Al desaparecer Jesucristo visiblemente de la tierra, Él, que siempre había sido el sostén de sus discípulos en la fe, les deja a otro, a Pedro, el primado, para que siga cumpliendo este oficio. Cristo había ya anunciado que esta lucha duraría siempre, y siempre en vano: «Las puertas del infierno no podrán contra ella (la Iglesia)». Luego perdurará también hasta el fin de los tiempos el que ha de ser el sostén de la fe de la Iglesia, el primado, y precisamente con aquella prerrogativa que se requiere para enseñar siempre la fe verdadera, o sea con la infalibilidad. Así se explica por qué ya muy pronto y de un modo constante el magisterio de la Iglesia [3] y varios Santos Padres, como San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San León, Teodoro Estudita, interpretaron en este sentido amplio el texto que comentamos" [4].

---

[1] Lc 22, 31-32.

[2] Lc 22, 53.

[3] Denzinger 246, 351, 387, 1836.

[4] Ignacio Riudor S.I., «La Iglesia de Cristo», en *Teología Fundamental para seglares*, BAC, Madrid 1963, p. 699. Dice el Concilio Vaticano I, en la definición dogmática de

El cumplimiento final y pleno de la promesa del primado se dio después de la Resurrección, como refiere San Juan: "Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de entre los muertos. Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? Él le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos. Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejuelas. Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejuelas" [1].

Es la tercera aparición colectiva a los Apóstoles, porque antes se apareció también a las mujeres, a Pedro y a los discípulos de Emaús. Pero puede decirse que es la primera aparición oficial, porque tanto el ángel como el mismo Cristo encargaron a las mujeres que les dijeran a los Apóstoles de ir a Galilea, que allí le verían. Si se les apareció antes, el mismo Domingo de resurrección y el domingo siguiente, fue para devolverles la paz y alentarlos. En Galilea trataría con ellos: ¿acerca de qué? San Lucas responde: "A estos mismos [a los Apóstoles], después de su pasión, se les presentó dándoles pruebas de que vivía, dejándose ver de ellos durante cuarenta días y hablándoles del Reino de Dios" [2]. El gran asunto a tratar son las últimas recomendaciones acerca del Reino de Dios. Pues bien, en la primera aparición de Nuestro Señor a los Apóstoles en Galilea va a designar a San Pedro como su vicario a la cabeza de la Iglesia.

"Simón, hijo de Juan, ¿me amas? / *Simon Iohannis, diligis me, amas me?*" Jesús se dirige a Pedro delante de los demás Apóstoles. No están todos, pero es un grupo representativo: Tomás, Natanael (Bartolomé), Santiago el Mayor y Juan. Acaba de hacerles hacer una segunda pesca milagrosa, que les recuerda la primera vocación y la promesa de Cristo de hacerlos pescadores de hombres. Lo llama a Pedro por su nombre y apellido, como aquella vez en Cesarea: Simón, hijo de Jonás o Juan (algunos manuscritos traen aquí también Jonás). En esa ocasión Jesús le prometió el primado después de interrogarlo sobre la fe: ¿Quién soy? O lo que es lo mismo: ¿Crees en mí? Y ya le había conferido

---

la infalibilidad del Papa: "Esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error, según la promesa de nuestro divino Salvador hecha al príncipe de sus discípulos: *Yo he rogado por ti, a fin de que no desfallezca tu fe; y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos*" (*Pastor aeternus*, c. 4, Dz 1836).

[1] Jn 21, 14-17.

[2] Act 1, 3.

la *potestad de magisterio*: Confirma a tus hermanos. Ahora, antes de conferirle la *potestad de jurisdicción*, lo va a interrogar sobre la caridad, porque el oficio que le confiere es oficio de amor. Tres veces lo interroga: *Diliges me? Diliges me? Amas me?* El griego trae también dos verbos distintos: ἀγαπάω: amor familiar, más afectivo, y φιλέω: amor amical, más volitivo, pero parecen más bien sinónimos usados para evitar la monotonía de la repetición. La primera vez Nuestro Señor le pregunta: ¿Me amas más que éstos? En la última cena, cuando Nuestro Señor les predijo que todos se iban a escandalizar, Pedro se puso por encima de los demás: "Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré" [1]. Ahora ya no se atreve y responde humildemente sin compararse: No sé si más que los otros, pero tú sabes que te amo. La segunda vez se hace más afirmativo: Sí Señor. Pero a la tercera se entristece, porque se da cuenta que Jesús le está haciendo reparar su triple negación: Tú lo sabes todo, hasta el secreto de los corazones, sabes que te negué, pero tú sabes y yo sé que es verdad que te amo. Noble y humilde confesión de amor.

"Apacienta mis corderos, mis ovejas / *Pasce agnos meos, oves meas*". La Vulgata trae las tres veces «*pasce*», mientras que el griego usa dos verbos distintos: βόσκω (primera y tercera vez), que significa apacentar, dar el alimento, y ποιμαίνω (segunda vez), del que apenas puede descubrirse un sentido distinto: apacentar, conducir a lugar de pastoreo. "El verbo ποιμαίνειν tiene una significación más extendida que βόσκειν, porque señala no solamente, como éste último, el cuidado de nutrir el rebaño, sino en general todas las funciones de pastor" [2]. Podríamos atribuir el primero a la función de santificar (nutrir con la gracia) y el segundo a la función de gobernar (conducir a Cristo, fuente de gracia), pero iríamos más allá de lo que piden por sí las palabras. Dice también corderos (*agnos*, ἀρνία) la primera vez, y ovejas (*oves*, πρόβατα) las otras dos veces. Algunos entienden por «corderos» los simples fieles y por «ovejas» a los sacerdotes y obispos. Aunque el lenguaje es figurado, el sentido es clarísimo. Cuántas veces dice el Antiguo Testamento que Dios es el pastor e Israel su rebaño, y cuántas ha dicho Jesucristo que Él es el Buen Pastor, que conoce y es reconocido por sus ovejas. Saben los Apóstoles que Nuestro Señor está por subir a los cielos, y son testigos que Cristo le encarga por tres veces su rebaño a Pedro. "Y la triple investidura, que corresponde a la triple afirmación de amor de Pedro, se verifica, nos dice el P. Gächter, según un uso muy común en

---

[1] Mt 26, 33.
[2] Fillion.

Oriente de sellar con una triple afirmación o protesta ante testigos el carácter legal de un contrato" [1].

Sólo nos queda indagar un aspecto que no carece de misterio. Si este acontecimiento es tan importante, pues se trata nada menos que de la constitución de Pedro como cabeza visible de la Iglesia, ¿por qué no lo refirió ninguno de los Sinópticos? Es más, éste parece ser un texto agregado posteriormente a modo de apéndice al Evangelio de San Juan, que amaga concluir en el capítulo anterior: "Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro; y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre" [2]. La potestad conferida a Pedro es ciertamente muchísimo más alta que la que se confirió a Aarón, primer sumo sacerdote, y a Saúl, primer rey; pero la institución de esas potestades estuvo envuelta en mucha solemnidad, como convenía para que todos las pudieran reconocer. En cambio nosotros tenemos que rescatar hechos aparentemente casuales, ordinarios, para poner en relieve instituciones tan fundamentales en la vida de la Iglesia. ¿No se justifica, en parte, que a un simple lector del Evangelio le pueda parecer desproporcionada la importancia que se dieron luego los sucesores de Pedro?

Nos parece que un elemento de respuesta está en la prudencia que dictó la *disciplina del arcano*, por la que los primeros cristianos tuvieron que ocultar a los profanos los principales tesoros de su religión. No convenía que una institución como la Iglesia, que, aunque era divina, combatía con las débiles fuerzas humanas y debía enfrentarse con todos los poderes constituidos hasta entonces, Sinagoga e Imperio, para transformarlos con su absoluta novedad, expusiera a la vista de todos sus puntos neurálgicos. Hubo que esconder a Pedro, pues si se hubiera coronado de tiara en el atrio del Templo, nada habría tardado en perder la corona junto con la cabeza.

Pero creemos que la razón principal por la que ninguna potestad fue conferida con solemnidad por Cristo (pues a los Doce los llamó, pero nada dicen los Evangelios de una especial imposición de manos o cosas así, la primera consagración episcopal hay que descubrirla en las palabras dichas en la última cena, apenas si sopló sobre ellos para conferirles el poder de perdonar los pecados, y la constitución de Pedro como primado fue hecha como al pasar) está en que la Cabeza de la Iglesia, el Maestro,

---

[1] Ignacio Riudor S.I., «La Iglesia de Cristo», en *Teología Fundamental para seglares*, BAC, Madrid 1963, p. 606.

[2] Jn 20, final.

el Sumo Sacerdote y Rey, es y sigue siendo Jesucristo, presente en la Iglesia hasta la consumación de los siglos. *Jesucristo no ha hecho una delegación de sus poderes en sentido estricto, sino que Él obra a través de sus ministros como por instrumentos vivos.* Sigue siendo Él quien enseña por el magisterio de la Iglesia, sigue siendo Él quien santifica y perdona los pecados, quien conduce la Iglesia por su vigilancia y providencia. Nuestro Señor evitó con deliberado cuidado todo gesto que pudiera hacer pensar que dejaba alguna de sus funciones y poderes en manos de otros, y éste es uno de los mayores consuelos de los cristianos.

II. San Pedro en Jerusalén

Nuestro Señor murió muy probablemente el 7 de abril del año 30, subiendo a los cielos el jueves 18 de mayo. Y el domingo 28 de mayo, el Espíritu Santo revistió de poder a los Apóstoles, en especial a San Pedro, quien ese mismo día tuvo su primera pesca milagrosa de hombres, pues con su primer sermón convirtió "unas tres mil almas" [1]. En la vida apostólica de San Pedro, después de la ascensión de Nuestro Señor, podemos distinguir tres períodos, en razón de los lugares en que residió oficialmente como jefe de la Iglesia naciente: el tiempo de Jerusalén, del 30 al 35 (6 años); el de Antioquía, del 36 al 42 (7 años), y el de Roma, del 43 al 67, año de su martirio (25 años). No hay certeza en las fechas, pero son muy probables.

En Jerusalén lo vemos desde el principio ejerciendo su indiscutido primado. En los días previos a la venida del Espíritu Santo, reunidos en el Cenáculo "con María, la Madre de Jesús", él es quien decide que debe elegirse otro Apóstol en lugar del traidor Judas: "En aquellos días se levantó Pedro en medio de sus hermanos" [2]. Es también Pedro el que toma la palabra la mañana de Pentecostés: "Entonces se levantó Pedro con los once y, en alta voz, les habló" [3]. Su sermón, como los demás que dará, tiene dos elementos: Jesús es el Señor, al que vosotros matasteis, pero de quien nosotros somos testigos que resucitó [4]; creed y conver-

[1] Act 2, 41.
[2] Act 1, 15.
[3] Act 2, 14.
[4] Act 2, 33-36: "A este Jesús le resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Exaltado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo derramó, según vosotros veis y oís. Porque no subió David a los cielos, antes dice: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies». Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado".

tíos, pues se acerca su Día y no hay en otro salvación [1]. Este Día del Señor (*Dies Domini*) es el de su segunda venida, en que instaurará definitivamente su Reino, al que no ingresará sino aquel que haya creído.

Por todo esto no es de extrañar que sea Pedro, junto con San Juan, el primero que tuvo que enfrentarse con el Sanedrín, después de la curación de un paralítico de nacimiento en el Templo. El milagro es estupendo, porque se trata de la curación de "un hombre tullido desde el seno de su madre" [2], que "pasaba los cuarenta años" [3], conocido de todos porque toda la vida había pedido limosna en la puerta Hermosa del Templo. Ante la multitud que se reúne, San Pedro da otro espléndido discurso, con los dos mismos elementos:

- Jesús es el Señor: "El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, cuando éste juzgaba que debía soltarlo. Vosotros negasteis al Santo y al Justo y pedisteis que se os hiciera gracia de un homicida. Disteis la muerte al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos" [4].
- Creed y salvaos: "Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Cristo, que os ha sido destinado, a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la restauración de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas" [5]. Los tiempos del refrigerio y de la restauración son los tiempos de la segunda venida del Señor.

Los príncipes de los sacerdotes (San Lucas menciona en especial a los saduceos, irritados de que se predique la resurrección) los llevan a prisión, y al día siguiente son llevados ante el Sanedrín, con la intención de atemorizarlos para que ya no prediquen (no se atrevían a más por la notoriedad del milagro). Pero San Pedro les respondió con una fuerza y libertad que a ellos mismos maravilló: "Sea manifiesto a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los

[1] Act 2, 20, 21: "El sol se tornará tinieblas, y la luna sangre, antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará".

[2] Act 3, 1.

[3] Act 4, 22.

[4] Act 3, 13-15.

[5] Act 3, 19-21.

muertos, por Él, éste se halla sano ante vosotros. Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos... Juzgad por vosotros mismos si es justo ante Dios que os obedezcamos a vosotros más que a Él; porque nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído" [1]. En ningún momento San Pedro se refiere a su propia autoridad, o a la de los Apóstoles: ellos son sólo testigos; pero les pone delante la absoluta autoridad de Jesucristo. Ante el conflicto de autoridades, es claro a quién deben obedecer.

Superado, el Sanedrín los libera, y cuando los Apóstoles vuelven con los fieles, juntos hacen oración, pues saben que el choque entre Jesucristo y los poderes del mundo deberá continuar hasta que Él vuelva: "Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, y el mar y cuanto en ellos hay, que por boca de nuestro padre David tu siervo dijiste: «¿Por qué protestan las gentes y los pueblos meditan cosas vanas? Los reyes de la tierra han conspirado y los príncipes se han unido contra el Señor y contra su Cristo» [2]. En efecto, se unieron en esta ciudad contra tu santo Siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo habían decretado de antemano que sucediese. Ahora, Señor, mira sus amenazas, y da a tus siervos hablar con toda libertad tu palabra, extendiendo tu mano para realizar curaciones, señales y prodigios por el nombre de tu santo Siervo Jesús" [3]. Después de esta oración, tembló el lugar y todos fueron llenos del Espíritu Santo.

El prestigio de los Apóstoles crece y aumenta la multitud de los fieles, con lo que también crece la envidia de los príncipes judíos. Es notable como Dios lleva a que se enfrenten. Meten en cárcel a todos los Apóstoles, pero por la noche un ángel los libera y les ordena que vuelvan a predicar. Al día siguiente, reunido el consejo, no los encuentran en la cárcel, perfectamente cerrada, sino en el Templo rodeados de una multitud. Vuelven a conducirlos, "pero sin hacerles fuerza, porque temían que el pueblo los apedrease" [4], y es de nuevo San Pedro el que habla en nombre de todos: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. Pues a ése le ha

[1] Act 4, 10-12.
[2] Sal 2, 1-2.
[3] Act 4, 24-30.
[4] Act 5, 26.

levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen" [1]. En esta ocasión, el prudente consejo de Gamaliel los salva de la muerte, siendo azotados y puestos en libertad: "Ellos se fueron contentos de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús" [2]. No es otro el modo como los Pastores de Jesucristo deben enfrentarse con los poderosos: no es con ecumenismo y libertad religiosa.

III. La cátedra de Antioquía

Los testimonios de Eusebio y de San Jerónimo certifican que San Pedro fundó la iglesia de Antioquía, en la que tuvo su sede, muy probablemente, hasta el año 42, en que le sucede San Evodio: "En Antioquía – dice el *Martirologio Romano* –, San Evodio, el cual, como escribe San Ignacio a los Antioquenos, fue el primer Obispo, ordenado allí por el Apóstol San Pedro, y terminó su vida con glorioso martirio" [3]. El libro de los Hechos no refiere este traslado de San Pedro. Se supone que ocurre después del martirio del diácono San Esteban, hacia el año 36, cuando los fieles comienzan a dispersarse y propagar la fe por todas partes: "Aquel día comenzó una gran persecución contra la iglesia de Jerusalén, y todos, fuera de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria" [4]. "Un grupo de cristianos de Jerusalén, escapados de la persecución violenta que siguió al martirio de Esteban, atravesando la Judea y Samaria, había llegado hasta Fenicia, y, corriéndose a lo largo de sus costas, se había lanzado a Chipre y, en dirección al norte, hasta la gran ciudad del Oriente romano, Antioquía de Siria. En todos estos territorios comenzaron a insinuarse entre los judíos, que formaban nutridas colonias. Mas donde más actividad desarrollaron fue en Antioquía, hasta el punto, que llegó a formarse allí un núcleo de cristiandad" [5]. Aun cuando San Pedro se hace cargo de la Iglesia naciente de Antioquía, que tanto iba a progresar, no deja de asistir a los cristianos en Jerusalén, así como se lo encuentra de viaje por otros lados.

---

[1] Act 5, 29-32.
[2] Act 5, 41.
[3] 6 de mayo.
[4] Act 8, 1.
[5] Llorca, García Villoslada, Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, tomo I, BAC, Madrid 1976, p. 76.



Un acontecimiento importante en esos años fue la conversión del centurión Cornelio, donde se explicita la catolicidad del Evangelio [1]. A los cristianos convertidos del judaísmo les costaba pensar que las prácticas de la Ley no fueran necesarias para pertenecer a Cristo, y aunque sería especialmente San Pablo el Apóstol de los gentiles, no otro sino San Pedro debía ser el primer en recibirlos en la Iglesia, como cristianos

[1] Act c. 10.

verdaderos y plenos, sin que se sometieran a la circuncisión ni a las exigencias mosaicas.

Otro hecho ocurrido en Antioquía y que tiene su importancia, es el que refiere San Pablo en su carta a los Gálatas, cuando debió resistirle "en su misma cara, porque se había hecho reprensible" [1]. Pero esto sucede mucho más tarde, después del Concilio de Jerusalén (año 51), cuando ya San Pedro tiene su cátedra en Roma.

IV. Pedro y Roma: *Quo vadis?*

Siendo el Príncipe de los Apóstoles, ¿cómo se entiende que San Pedro se haya instalado tan pronto en Antioquía, dejando Jerusalén, que seguía siendo por esos años el centro de la cristiandad? Nos parece cierto que Nuestro Señor, antes de subir a los cielos, le dejó dicho a San Pedro que debía ir a Roma y morir allí. Y Antioquía no era para San Pedro más que un primer acercamiento a la capital del Imperio.

La importancia de Roma para el Evangelio era un secreto de los Apóstoles que los primeros cristianos fueron conociendo poco a poco. Como había predicho Nuestro Señor, Jerusalén iba a ser pronto destruida: "En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda" [2], y la Buena Nueva debía ser predicada al mundo desde el mismo centro del Imperio. Evidentemente era una estrategia apostólica que no podía ser expuesta sin recaudos, tanto para no herir la sensibilidad de los judíos, como para no despertar las sospechas de los romanos. Tan es así, que el primer viaje de San Pedro a Roma fue impuesto por la necesidad y envuelto en discreción.

Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande y sobrino de Herodes Antipas, recibió de Calígula, con el título de rey, las tres tetrarquías mencionadas por San Lucas, a las que luego Claudio, que lo había conocido en Roma, le agregó Judea y Samaria, con lo que se reconstituyó el reino de Palestina. Muy observante del judaísmo, y con la intención de ganarse a los judíos, desató una nueva persecución contra la Iglesia: "Dio muerte a Santiago, hermano de Juan, por la espada. Viendo que esto les caía bien a los judíos, llegó a apresar también a Pedro" [3]. Ciertamente seria condenado a muerte, pero la noche anterior a ser presentado a juicio, un ángel lo libera. Una vez fuera, "se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde estaban muchos

[1] Gal 2, 11.
[2] Mt 24, 34.
[3] Act 12, 2-3.

reunidos y orando" [1], y allí "les contó cómo el Señor le había sacado de la cárcel, y añadió: Contad esto a Santiago y a los hermanos. Y salió, yéndose a otro lugar" [2]. ¿Cuál es ese lugar que tan discretamente se señala? "Según muy numerosos historiadores y comentaristas católicos – comenta Fillion –, San Pedro se habría ido en esa circunstancia a la misma Roma, y este sentimiento se armoniza muy bien con las afirmaciones de los antiguos autores eclesiásticos, que hablan de un primer viaje del príncipe de los Apóstoles en la capital del Imperio, más de veinticinco años antes de su muerte" [3]. San Pedro se habría quedado en Roma hasta la muerte de Agripa, ocurrida menos de tres años después, en el 44, por castigo de Dios, como narran los Hechos: "Herodes, vestido de las vestiduras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la palabra. Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre. Al instante le hirió el ángel de Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y, comido de gusanos, expiró" [4].

Juan Marcos, de cuya casa partió San Pedro, era muy querido del Apóstol, quien probablemente lo había convertido y bautizado, por lo que dice al terminar su primera carta: "Marcos, mi hijo" [5]. Alguno de los Padres supone que acompañó a San Pedro en este primer viaje, aunque, como era primo de San Bernabé, los Hechos lo señalan muchas veces como compañero de éste y de San Pablo. Eran grandes viajeros, por lo que una cosa no impide la otra. La tradición lo muestra sobre todo como discípulo y a modo de secretario fidelísimo de San Pedro. Los Santos Padres se refieren a él como al «intérprete de San Pedro», porque escribió el segundo Evangelio por su orden y según sus recuerdos («Memorias de San Pedro» lo llama San Justino). La tradición es unánime en afirmar que Marcos escribió su Evangelio en Roma y para los cristianos romanos convertidos del paganismo, como lo confirma la crítica interna. Sólo se discute si lo escribió antes del martirio de San

---

[1] Act 12, 12.

[2] Act 12, 17.

[3] Paul Allard, *Histoire des Persécutions. Pendant les deux premiers siècles*, 3ème éd. Paris 1903, p. 16: "Muchos comentadores han visto en esta expresión vaga y, al parecer, voluntariamente misteriosa una alusión a la partida del Apóstol para la capital del Imperio. Una tradición romana, que el arte nos ha conservado, vincula estos dos acontecimientos, y considera a uno como dependiente del otro, la prisión de San Pedro seguida de su milagrosa liberación, como la causa de su partida a Roma y de la fundación de la Iglesia de esa ciudad: aquí está quizás la explicación de la frecuencia con la que es representada la escena del arresto de San Pedro por los soldados de Herodes sobre los sarcófagos romanos del s. IV, es uno de los temas que más frecuentemente allí se encuentran".

[4] Act 12, 21-23.

[5] 1 Pe 5, 13.

Pedro, con lo que el Príncipe de los Apóstoles podría haberlo revisado y hecho suyo.

Con el viaje a Roma termina la primera parte del relato de San Lucas, que se suele denominar «Hechos de San Pedro», pues entonces se centran en la figura de San Pablo. El libro de los Hechos menciona a San Pedro por última vez en el Concilio de Jerusalén, ocurrido entre los años 50 y 52. Allí se define la importantísima cuestión de la obligación de la antigua Ley, que podía ahogar la universalidad del Evangelio. Aquí se lo ve a San Pedro ejercer la principal función de su primado, que es la definición infalible e inapelable de la doctrina cristiana: "Después de una larga discusión, se levantó Pedro y les dijo: «Hermanos [...] por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros [los judíos], lo mismo que ellos [los gentiles]». Toda la muchedumbre calló" [1]. *Petrus locutus, causa finita.*

San Pedro fue obispo de Roma veinticinco años, del 42 hasta su muerte, el año 67. En este tiempo fueron emperadores Claudio (del 41 al 54) y Nerón (del 54 al 68). En Roma había seguramente judíos cristianos antes de la llegada de San Pedro, pues muchos de ellos estuvieron presentes en Jerusalén el día de Pentecostés: "Residían en Jerusalén judíos varones piadosos, de cuantas naciones hay bajo el cielo... los forasteros romanos" [2]. Pero el maravilloso desarrollo de la Iglesia romana se debió ciertamente a la presencia y predicación del Apóstol, en la que pronto el número inicial de cristianos judíos fue superado por el de los venidos de la gentilidad. Por esta razón, cuando el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma (temeroso por su gran número y probablemente con ocasión de los motines que los judíos levantaban contra los primeros cristianos), la Iglesia romana no sufrió ninguna disminución de importancia, aunque quizás el mismo Pedro haya tenido que salir un tiempo [3]. Por otra parte, Nerón no urgió esta disposición de su predecesor.

Para el año 58 San Pedro no parece haber vuelto todavía a Roma, porque San Pablo escribe a los Romanos hacia ese año y, aunque se extiende en enviar saludos a todos los conocidos (todo el último capítulo), no menciona a Pedro. Además, no se mostraría tan ansioso de ir a predicar el Evangelio a Roma si Pedro estuviera allí. En marzo del 62 San Pablo cumple su sueño, pues, aunque llega encadenado a Roma,

---

1 Act 15, 7-12.

2 Act 2, 5-10.

3 Paul Allard, *Histoire des Persécutions. Pendant les deux premiers siècles*, 3[eme] éd. Paris 1903, p. 23: "Puede conjeturarse que San Pedro, expulsado de Roma al mismo tiempo que ellos [Aquila y Priscila], tomó también, por mar, la ruta de Corinto, pero no hizo más que tocar, para partir de allí a Jerusalén. Estaba en esta ciudad en los 50".

sus mismas cadenas sirvieron para la predicación, como les escribe a los Filipenses [1]. Dos años tarda el juicio de San Pablo en Roma, y tampoco está San Pedro. Éste vuelve a Roma a fines del 63, relevando a San Pablo y quedándose definitivamente allí hasta su martirio.

El 19 de julio del 64, menos de un año después de la llegada de San Pedro, un inmenso incendio devora durante nueve días extensas zonas de barrios pobres de Roma. Las multitudes desesperadas, reunidas en abrigos provisorios, comienzan a acusar a Nerón de haber provocado el incendio para reconstruirla a su gusto. El emperador, temeroso, debe buscar un culpable, y hay fuertes indicios de que el entorno judío, del que ciertamente se había rodeado Nerón, le señaló uno muy a propósito: los cristianos. Hasta entonces la autoridad romana no había distinguido en absoluto entre judíos y cristianos, viendo al que llamaban Cristo como un asunto interno de la religión judía. Como los jueces romanos no se metían en estos asuntos, por ese motivo había quedado libre San Pablo. Pero extrañamente, menos de un año después, un edicto de Nerón los distingue de los judíos y los condena como «enemigos del género humano».

La persecución fue cruelísima, porque a la extrema severidad que siempre habían puesto los romanos en sus penas, se le había ido agregando la abominable perversión del circo que hacía de las penas espectáculo (parecida a la atracción que hoy se tiene por las películas de realismo cruento, con la no pequeña diferencia de que entonces no era realismo sino realidad), y se sumó entonces la enferma imaginación de Nerón. Hubo una primera ejecución-espectáculo, preparada con rapidez con la intención de aplacar los ánimos, que probablemente duró un día y una noche enteros, pues así se acostumbraba en las grandes ocasiones, que nos falta el ánimo para describir. "Y así Nerón – cuenta Tácito en sus *Anales* –, para divertir esta voz [que lo acusaba del incendio] y descargarse, dio por culpados de él, y comenzó a castigar con exquisitos tormentos, a unos hombres aborrecidos del vulgo por sus excesos, llamados comúnmente cristianos. El autor de este nombre fue Cristo, el cual, imperando Tiberio, había sido justiciado por orden de Poncio Pilato, procurador de la Judea; y aunque por entonces se reprimió algún tanto aquella perniciosa superstición, tornaba otra vez a reverdecer, no solamente en Judea, origen de este mal, pero también en Roma, donde llegan y se celebran todas las cosas atroces y vergonzosas que hay en las demás partes. Fueron, pues, castigados al principio los que profesaban públicamente esta religión, y después, por indicios de aquéllos, una multitud infinita, no tanto por el delito del incendio que se les impu-

[1] Fil 1, 13.

taba, como por haberles convencido de general aborrecimiento al género humano. Añadióse a la justicia que se hizo de éstos, la burla y el escarnio con que se les daba la muerte. A unos vestían de pellejos de fieras, para que de esta manera los despedazasen los perros; a otros ponían en cruces; a otros echaban sobre grandes rimeros de leña, a los que, faltando el día, pegaban fuego, para que ardiendo con ellos sirviesen de alumbrar en las tinieblas de la noche. Había Nerón diputado para este espectáculo sus huertos [1], y él celebraba las fiestas circenses; y allí, en hábito de cochero, se mezclaba unas veces con el vulgo a mirar el regocijo, otras se ponía a guiar su coche, como acostumbraba. Y así, aunque culpables éstos y merecedores del último suplicio, movían con todo eso a compasión y lástima grande, como persona a quien se quita tan miserablemente la vida, no por provecho público, sino para satisfacer a la crueldad de uno solo" [2]. Es difícil calcular el número de sentenciados de este primer acto. Tácito habla de una gran multitud. Mil parecen pocos para Nerón, pues doce años antes Claudio había hecho luchar en el lago Fucino a 19.000 condenados a muerte [3].

Pensemos un momento en San Pedro, que está allí presente mirando morir a sus hijos, a muchos de los cuales él mismo convirtió, bautizó y alentó en una vía que de pronto se hacía dolorosísima. Los primeros grupos de cristianos eran hermosísimos, llenos de humildad y caridad, llevando una vida ejemplar en medio de la corrupción pagana de ese tiempo. ¡Cuánto amor no se tendrían, cuánto los tendría que amar ese Apóstol de corazón de fuego! Él en su momento no fue capaz de estar al pie de la cruz de su amado Maestro, y ahora Jesucristo le hacía asistir a la Pasión de sus miembros. *Stabat Petrus*. La espada que atravesó al Corazón Inmaculado de María atravesaba ahora su propio corazón, doliéndole muchísimo más de lo que le dolería su propio martirio. El mismo Tácito, aun creyendo que los cristianos serían alguna de aquellas sectas ignominiosas que abundaban en la Roma pagana, recuerda que la multitud terminó por llenarse de compasión ante el espectáculo. No fue ciertamente por la crueldad de los tormentos, porque tenían costumbres muy depravadas al respecto, sino porque los atormentados

[1] Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, p. 49: "Nerón poseía, más allá del Tíber, sobre el Vaticano, magníficos jardines; allí había un vasto circo, reservado a los placeres imperiales, donde el hijo de Agripina [Nerón] se había ejercitado en conducir carros, primero en presencia de algunos amigos, luego bajo la mirada del pueblo. El obelisco que hoy se eleva en el centro de la plaza de San Pedro ocupaba una de las extremidades de la *spina* [muro bajo que dividía el circuito de carrera]".

[2] Cayo Cornelio Tácito, *Los Anales*, tomo II, traducción de Carlos Coloma, Emecé Editores, Buenos Aires 1944, p. 269-270.

[3] Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, p. 57.

manifestaban una dulzura más que humana. Séneca, que había sido tutor de Nerón y vivía entonces retirado en una villa romana, esperando de un momento a otro su sentencia a muerte, describe una fortaleza que – como bien señala un autor – no puede sino haberla visto u oído de estas primicias de los mártires romanos: "El hierro, las llamas, las cadenas, y la multitud de bestias feroces que se sacian de entrañas humanas; la prisión, las cruces, los potros, el gancho, el palo clavado en el tronco de la víctima que sale por la cabeza, los miembros descuartizados, la túnica embebida y tejida de materias inflamables [...] Entre esos dolores, alguno no ha gemido; aún más, no ha suplicado; aún más, no ha respondido; aún más, ha sonreído, y sonreído de corazón" [1].

Jesucristo les había anunciado clara y repetidas veces la persecución. Ya ésta se había desatado en Israel, martirizando a San Esteban, al Apóstol Santiago y a muchos otros. Había habido también persecuciones multitudinarias en los tiempos de Antíoco y ejecuciones masivas de los romanos. Pero era la primera vez que se sacrificaba una tal multitud de cristianos, con una nueva satánica crueldad y con una nueva divina paciencia. Antes había habido algunas almas heroicas, mas ahora era toda una multitud, cuya mayoría era de origen muy humilde, de los que no se podía esperar gran virtud, la que enfrentaba el máximo horror con el alma llena de sereno gozo y de perdón por los perseguidores. El papa San Clemente, escribiendo treinta años después a los Corintios, guarda el recuerdo vivísimo de estos hechos: "A estos hombres que llevaron una conducta de santidad [San Pedro y San Pablo] vino a agregarse una gran muchedumbre de escogidos, los cuales, después de sufrir por envidia muchos ultrajes y tormentos, se convirtieron entre nosotros en el más hermoso ejemplo. Por envidia fueron perseguidas mujeres, nuevas Danaides y Dirces, las cuales, después de sufrir tormentos crueles y sacrílegos, se lanzaron a la firme carrera de la fe, y ellas, débiles de cuerpo, recibieron generoso galardón" [2].

---

[1] Los dos párrafos son de dos cartas distintas a Lucilio, para animarlo en su enfermedad (Ep. 14 y 78), pero el segundo se refiere claramente al primero. Aunque no menciona a los cristianos, no puede tratarse de otros: las 124 *Epístolas a Lucilio* fueron escritas, justamente, entre los años 63 y 64. Son citadas por P. Allard (p. 55), quien comenta: "La sonrisa inefable del humilde cristiano que expira por su Dios en los jardines del Vaticano persigue, como una visión a la vez dulce y punzante, la conmovida imaginación del antiguo preceptor de Nerón. Como todos los romanos de ese tiempo, Séneca ha visto morir muchas veces; pero jamás había visto morir así". Lucio Anneo Séneca no es ajeno al fenómeno cristiano; su hermano M. Anneo Novato Galión fue procónsul en Acaya y tuvo un comportamiento honorable con San Pablo, como refieren los Hechos (18, 12).

[2] San Clemente, *Ad Corinthios* 6. *Padres Apostólicos*, edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno, 3ª ed. BAC Madrid 1974, p. 182. Las Danaides eran 50 vírgenes, hijas de Dánao, Rey de Egipto, condenadas a muerte por la criminal obediencia a su padre. Dirces

La inefable novedad de este testimonio de sangre, en lugar de aniquilar la iglesia romana, como hubiera pasado con cualquier empresa humana, en cierta manera la confirmó en la gracia. Aunque la compasión de la multitud, a cuyos caprichos era tan sensible Nerón, lo obligó a cambiar el modo de ejecución, por lo que no volvió a repetir tal espectáculo (condenó a trabajos forzados en la reconstrucción de Roma), la persecución quedó asentada judicialmente y se extendió a muchas provincias del imperio, al menos hasta la desgraciada muerte de Nerón, quien se suicidó el 9 de junio del 68. Este es el motivo que mueve a San Pedro a escribir su primera epístola "a los elegidos extranjeros de la dispersión del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" [1]. Cuando veamos luego la doctrina de Pedro sobre la autoridad, téngase en cuenta qué imágenes están en su retina al hablar del poder político. Sin embargo, es impresionante la serenidad con que escribe. Aunque evidentemente el dolor tiene que tener partida su alma, el consuelo cristiano embalsama sus heridas y lo llena de fuerza y de paz: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que por su gran misericordia nos reengendró a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, que os está reservada en los cielos a los que por el poder de Dios habéis sido guardados mediante la fe para la salud que está dispuesta a manifestarse en el tiempo último. Por lo cual exultáis, aunque ahora tengáis que entristeceros un poco en las diversas tentaciones, para que vuestra fe probada, más preciosa que el oro, que se corrompe aunque acrisolado por el fuego, aparezca digna de alabanza, gloria y honor en la revelación de Jesucristo, a quien amáis sin haberlo visto, en quien aho-

---

quiso matar a Antíope, y fue muerta atada a los cuernos de un toro. Este género de suplicio se repitió muchas veces entre las mártires romanas.

[1] 1 Pe 1, 1. Fillion opina que, cuando San Pedro escribe la epístola, "hacia el año 63 o 64 de nuestra era", "la persecución de Nerón todavía no se había desatado" (Introducción a la epístola). "Ninguno de los pasajes de la epístola donde las pruebas de los lectores son mencionadas – comenta en nota – indica una persecución de ese género, acompañada del martirio, de la confiscación de bienes, etc.". Pero en esto no parece acertado. Por lo mismo, tampoco encuentra ningún motivo especial para que la haya escrito: "Ningún pensamiento dogmático o polémico domina la carta ni le da forma especial". Cornely, en cambio, defiende la opinión que la pone después del inicio de la persecución de Nerón (fin del 64 o comienzos del 65) y con motivo de la misma, que amenaza entonces el resto del imperio (*Cursus Scripturae Sacrae, Introductio specialis in Novi Test. Libros sacros*, p. 625, n. 215). No se da todavía la persecución, sino sólo la amenaza. Considerada en esta perspectiva, queda claro por qué dice todo lo que dice. ¿Acaso no impresiona escucharle decir, después que sus hijos fueron arrojados a las fieras: "Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual resistiréis firmes en la fe, considerando que los mismos padecimientos soportan vuestros hermanos dispersos por el mundo" (1 Pe 5, 8-9)?

ra creéis sin verle, y os regocijáis con un gozo inefable y glorioso, recibiendo el fruto de vuestra fe, la salud de las almas" [1].

La persecución no podía tardar en caer en aquel que era cabeza visible de los cristianos. Cuenta una tradición que los fieles romanos insistieron ante el Apóstol para que huyera de Roma y así ellos pudieran tenerlo más tiempo, pues tan poco hacía que había regresado. Creyendo hacer así la voluntad de Dios, apenas había cruzado las murallas, vio venir a Cristo en dirección contraria y le preguntó: «Señor, ¿a dónde vas? *Domine, quo vadis*?» «Voy a Roma a ser nuevamente crucificado». San Pedro comprendió que en él debía volver a morir Nuestro Señor. Hoy todavía existe una capillita denominada *Domine quo vadis* que recuerda el lugar donde ocurrió este hecho. Para que la predicación del Apóstol fuera confirmada, sólo faltaba el sello de su sangre.

San Pedro siempre había sabido que el oficio de amor que "el Pastor soberano" [2] le había encomendado debía ser coronado por el testimonio máximo de la caridad: dar la vida por las ovejas. Inmediatamente después de haberle pedido la triple profesión de amor y de haberle encomendado por tres veces su rebaño, Jesucristo había agregado: "En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejezcas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras" [3]. La expresión «extender las manos» era una referencia a la crucifixión, tan clara como la de «ser levantado», que Cristo usó para sí mismo. "*Brachia patibulo explicuerunt*, extendieron los brazos en el patíbulo", dice Séneca para referirse a la crucifixión [4]. Por eso San Juan agrega: "Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios" [5].

El 29 de junio del 67, San Pedro fue crucificado cabeza abajo entre las dos metas del circo neroniano del Vaticano, como relata la *Passio Petri* atribuida a San Lino. Existen referencias indicando que esta manera de crucifixión no era rara. San Pedro mismo la habría pedido porque no era digno de asemejarse tanto a Jesucristo. Se daba también la tolerancia de devolver los cuerpos a los cercanos, y San Pedro fue enterrado por San Lino a poca distancia del lugar de su suplicio. Constantino levantó una basílica cuyo altar mayor fue ubicado sobre el sepulcro,

---

[1] 1 Pe 1, 3-9.
[2] 1 Pe 5, 4.
[3] Jn 21, 18.
[4] Séneca, *Consolatio ad Marciam* 20. Citado por Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, p. 77.
[5] Jn 21, 19.

y exactamente bajo el altar de San Pedro del Vaticano lo han hallado las excavaciones que se hicieron bajo Pío XII.

V. Conclusión: el triunfo de la cruz

"Cuando los doce Apóstoles se distribuyeron las partes del mundo para predicar el Evangelio – resume San León Magno en su primer sermón para la fiesta de San Pedro y San Pablo –, el beatísimo Pedro, príncipe del orden apostólico, fue destinado a la capital del imperio romano, para que la luz de la verdad, revelada para la salvación de todas las naciones, se derramase más eficazmente desde la misma cabeza por todo el cuerpo del mundo. Pues ¿de qué raza no había entonces hombres en esta ciudad? ¿O qué pueblos podían ignorar lo que Roma aprendiese? Aquí había que refutar las teorías de la falsa filosofía, aquí deshacer las necedades de la sabiduría terrena, aquí destruir la impiedad de todos los sacrificios, aquí, donde con diligentísima superstición se había ido reuniendo todo cuanto habían inventado los diferentes errores.

A esta ciudad, tú, beatísimo apóstol Pedro, no temes venir con tu compañero de gloria, el apóstol Pablo, ocupado aún en organizar las otras iglesias; te metes en esta selva de bestias rugientes y caminas por este océano de turbulentos abismos con más tranquilidad que sobre el mar sosegado [1]. A ti, que en la casa de Caifás temblaste ante la criada del sacerdote, ya no te arredra Roma, la señora del mundo. ¿Y por qué habías de temer a los que has recibido el encargo de amar? ¿Era, acaso, menor la sentencia de Pilatos o la impiedad de los judíos que el poder de Claudio o la crueldad de Nerón? La fuerza del amor vencía, pues, la materia del temor; ni pensabas que habías de temer a los que habías recibido para amarlos. Recibiste este afecto de intrépida caridad cuando la profesión de tu amor en el Señor se robusteció por el misterio de la triple pregunta [2]. No se indagó entonces de la intención de tu mente otra cosa que, para apacentar las ovejas de Aquel a quien tú amabas, dieses en abundancia el alimento que tú habías recibido copiosamente.

Aumentaban también tu confianza muchos milagros, muchos carismas y muchas virtudes experimentadas. Ya habías instruido a los pueblos de la circuncisión que creyeron en tu palabra. Ya habías fundado la Iglesia de Antioquía, en donde comenzó a aparecer el nombre tan digno de cristiano. Ya habías llenado con la predicación de las leyes evangélicas el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. Ahora, sin du-

[1] Mt 14, 30.
[2] Jn 21, 15-17.

dar del futuro progreso de tu obra, a pesar de conocer la duración limitada de tu vida, vienes a enarbolar sobre las murallas de Roma el trofeo de la cruz de Cristo, allí mismo donde los decretos del cielo te han preparado el honor del poder y la gloria de la pasión.

Viniendo también a ella el bienaventurado apóstol Pablo juntamente contigo, instrumento elegido [1] y maestro especial de los gentiles, que se asoció contigo en el tiempo en que toda inocencia, todo pudor y toda libertad estaban llenos de afanes en el imperio de Nerón, cuyo furor, inflamado por los excesos de todos los vicios, lo precipitó hasta el extremo de su rabia, de modo que fue el primero que decretó la atrocidad de la persecución general contra el nombre cristiano, como si por la muerte de los santos pudiese extinguirse la gracia de Dios. Eso mismo era una grandísima ganancia para ellos, pues, despreciando esta vida mortal, alcanzaron la felicidad eterna. *Preciosa es ante el Señor la muerte de sus santos* [2]. La religión fundada por el misterio de la cruz de Cristo no puede ser destruida por ningún género de crueldad. No se disminuye la Iglesia por las persecuciones; antes al contrario, se aumenta. El campo del Señor se viste siempre con una cosecha más rica. Cuando los granos que caen mueren, nacen multiplicados. Por eso estos dos excelentes gérmenes de la semilla divina hicieron brotar a una gran multitud, como lo muestran los millares de bienaventurados mártires que, émulos de los triunfos apostólicos, rodearon nuestra ciudad por todas partes con una multitud purpúrea y rutilante, y la coronaron con una diadema compuesta con muchas piedras preciosas".

C. Vaso de elección

Cuando Nuestro Señor llamó a Ananías para que fuese a Saulo de Tarso, todavía ciego luego del encuentro con Cristo en el camino a Damasco, Ananías contestó: "Señor, he oído a muchos de este hombre cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén, y que viene aquí con poder de los príncipes de los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre". Y Jesucristo le dijo: "Ve, porque es éste para mí *Vaso de elección*, para que lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré cuánto habrá de padecer por mi nombre" [3].

---

[1] Act 9, 15.
[2] Sal 115, 15.
[3] Act 9, 13-16.

San Pablo, enviado de Cristo a los gentiles y judíos, a los súbditos y reyes, es el Apóstol de la universalidad del Evangelio, esto es, de la catolicidad de la Iglesia. Mirando su vida, observemos estas dos cosas: primero, cómo trabajó en abrir el Evangelio a las naciones; segundo, en qué medida se dirigió a los reyes.

I. El Apóstol de las gentes

1º La persona de San Pablo

Planteemos el problema que el cristianismo debe resolver, solución que Jesucristo encomendará especialmente a San Pablo. Tiene dos extremos, uno *a quo* (de inicio), primero y principal, y otro *ad quem* (de término), tampoco fácil. Convenía ciertamente que la venida del Salvador del mundo fuera preparada por la Ley de Moisés, pero ahora la religión de la Antigua Ley debía sufrir una metamorfosis para dar lugar a la religión universal del Evangelio. El cristianismo debía despojarse de la crisálida judía para manifestar su catolicidad, esto es, su aptitud para asumir a todas las naciones del mundo. Este es el término *a quo*. El *ad quem* consistía en disponer las naciones para que pudieran ser asumidas por la religión de Jesucristo. Aquí cada pueblo es un problema distinto. En un primer momento se presentó el problema, por ejemplo, de cuánto debía cambiar un judío para ser cristiano. Pero el asunto principal en este sentido fue la cristianización del imperio romano, providencialmente preparado – como más arriba dijimos – para que le fuera insuflada el alma universal del Evangelio.

La gracia siempre muestra su gratuita eficacia, pero no siempre de la misma manera. En los Apóstoles se mostró supliendo la falta de dotes personales, mientras que con San Pablo hubo elección de la personalidad más apropiada, y la gracia se mostró en su conversión. ¿Quién convenía más para abrir el Evangelio a los gentiles, un judío helenizante que estuviera impregnado de la cultura griega? No, porque entonces los judíos hubieran tenido motivos de pensar que no lo hacía por voluntad de Nuestro Señor sino por inclinación personal. Jesucristo va a elegir al más fervoroso de los judíos, y después que tuvo ocasión de mostrar el mayor celo en la defensa de la Ley. "Tanto por sus orígenes como por su educación, Pablo pertenecía al más puro judaísmo. Él mismo ha enumerado, en muchas ocasiones [1], con cierto orgullo, lo que llama sus excelencias según la carne: circuncidado al octavo día, de la familia de

[1] Act 23, 6; 2 Cor 11, 22; Fil 3, 5.

Abraham, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, que fue la más fiel, junto con la de Judá, en mantener la tradición religiosa de los profetas, sigue el partido de los fariseos, donde se distinguió mucho tiempo por su fanatismo. Los padres de Pablo, aunque se habían establecido en Tarso de Cilicia, eran «hebreos», originarios quizás de Giscala, hoy El-Djisch, en Galilea. [...] El judaísmo palestino, bajo su forma más pura, más severa, más ardiente: el fariseísmo, modeló el alma de Pablo. Nadie estimó más que Pablo los privilegios de Israel, ni exaltó más las prerrogativas de su elección divina, ni amó tan apasionadamente la raza judía; nadie se asimiló más íntimamente las doctrinas y esperanzas de Israel, ni llevó más lejos las observancias de la Ley mosaica" [1].

Aunque judío de pura estirpe, había recibido de sus padres (no se sabe bien por qué) la ciudadanía romana, privilegio nada pequeño en la época que muchas veces le salvaría la vida. Tenía por lo mismo doble nombre, el hebreo Saúl o Saulo y el romano Paulo, probablemente por ser el de sonido más cercano al primero (algunos piensan, con menos fundamento, que Paulo fue un sobrenombre que recibió después). Había nacido también en estrecho contacto con el mundo gentil: "Tarso estaba ubicada al pie del Tauro y se encontraba unida al mar por el rio Cidno. Era entonces una villa casi portuaria; hoy su puerto está a 20 kilómetros de la población. En la época de Pablo la distancia era menor. En esta villa confluían dos civilizaciones: el mundo grecorromano y el asirio-babilónico. El ambiente cultural era predominantemente helenístico, y esto explica que Pablo conociera bien el griego y supiera dirigirse a los miembros de las comunidades gentiles en forma que éstos entendieran" [2]. Como señala un autor, aunque el griego era para San Pablo una lengua materna, junto con el hebreo, la maneja con una mentalidad judía, en una sintaxis llena de hebraísmos. "No hay que buscar allí, por tanto, una educación helénica propiamente dicha. El hecho de haber nacido en Tarso, uno de los centros más brillantes de la civilización griega de entonces, no basta para establecer que Saulo haya recibido una cultura clásica. El celo de los tarsienses por la filosofía y por las letras del que habla Estrabón, debía detenerse en el umbral de los barrios judíos. El efecto producido en el alma del joven fariseo por esa cultura profunda no fue el de la atracción, sino más bien el de una profunda repulsión" [3].

---

[1] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2188-2190. Hemos omitido varias citas.

[2] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 275.

[3] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2190.

Su formación fue rigurosamente judía. Aprendió de jovencito el arte de confeccionar tiendas de campaña con el famoso «cilicio», tela burda de pelo de cabra, llamada así porque era propio de la región, con el que siempre se ganó la vida [1]. Hacia los 15 años fue enviado por sus padres a Jerusalén, donde se puso en la escuela de Gamaliel, uno de los más famosos rabinos de ese tiempo [2]. Allí se pusieron de manifiesto sus especiales dotes de espíritu: "En tal escuela, el joven escriba adquirió una notable fineza y sutilidad de razonamiento. Al mismo tiempo, su memoria se desarrolló a tal punto, que podía luego citar con igual facilidad cualquier pasaje del Antiguo Testamento. [...] Nada da mejor idea de la capacidad dialéctica del Apóstol que el análisis a fondo de sus grandes epístolas, la epístola a los Romanos y las dos epístolas a los Corintios. El proceso de las ideas, el método de argumentación, la facilidad para sacar del hecho particular el principio general que domina toda la cuestión, revelan allí una fuerza lógica que coloca al autor en la familia de los más grandes dialécticos de la humanidad" [3]. Así se explica que, con poco más de veinte años (nació hacia el año 10 y el martirio de Esteban es en el 31 o 32), aparezca al frente de la persecución contra los cristianos.

En la hermosa planicie de Damasco, probablemente en la actual Darayyá, a 10 km de la gran ciudad, hacia el mediodía, el celoso defensor de la Ley se encuentra con Cristo: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» [4] "El suceso que quebró en dos partes la vida de Paulo, sobre el camino de Damasco, haciendo del más terrible perseguidor de Jesucristo el más ardiente de los Apóstoles, es uno de los hechos más conside-

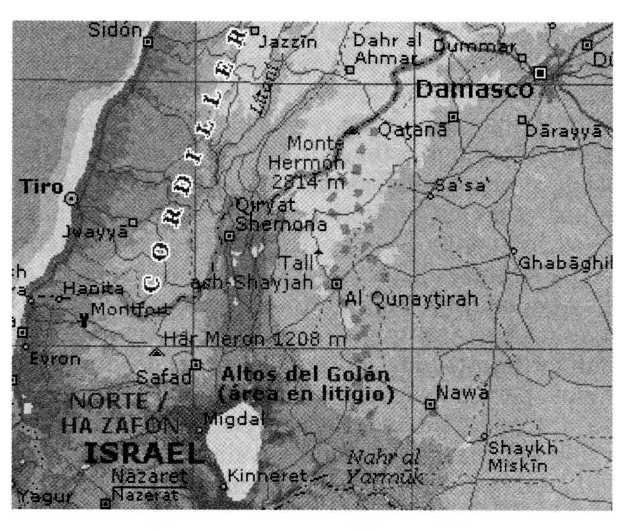
---

[1] Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, p. 10 : "[El judío] trabaja, y esto es ya una originalidad en medio de la plebe ociosa de Roma, una originalidad de la que está orgulloso y de la que se jacta con derecho en sus tumbas".

[2] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2191: "Desde los finales del reinado de Herodes el Grande, las escuelas fariseas se habían dividido en dos facciones rivales. Estaban los schammasianos y los hillelianos, seguidores estos del célebre Hillel, aquellos de su adversario Schammai. El fondo de la oposición entre estas dos doctrinas parece haber sido, según el Talmud, la manera más o menos rigurosa de interpretar la Ley. En general, Schammai preconizaba, en su casuística, los principios más severos y soluciones rigoristas; era un hombre violento, arrebatado, absoluto, más ardiente, más patriota, más enemigo del extranjero que el manso Hillel. Éste, por el contrario, se inclinaba más bien, en muchos puntos, hacia la conciliación y hacia los arreglos. Pero esta moderación no era sino relativa y no quitaba más que un grado de exageración a la intransigencia salvaje de los schammasianos. Saulo se puso en la escuela de Gamaliel, nieto de Hillel y continuador de su método y de su espíritu".

[3] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2191 y 2193.

[4] Act 9, 4. Además del relato de San Lucas en el c. 9, 1-22, los Hechos refieren dos discursos de San Pablo en que él mismo narra su conversión: Act 22, 1-22 y 26, 9-20. Tienen pequeñas diferencias que se complementan.



rables de los orígenes del cristianismo. No se exagera su importancia al afirmar que los motivos de credibilidad de la fe cristiana reposan, en gran parte, sobre la realidad positiva de este punto de historia y sobre el carácter que se le atribuye" [1]. Si consideramos su actitud frente al cristianismo, San Pablo sufre una conversión de 180 grados. Pero esto no quiere decir que Jesucristo haya tenido que borrar todo lo que su nuevo Apóstol había aprendido, sino que, por el contrario, entonces le mostró su verdadero sentido. La Ley estaba preñada de Cristo, que no había venido a abrogarla sino a consumarla. Aquel al que perseguía era el verdadero Mesías, que estaba cumpliendo las promesas hechas a Abraham de hacerlo padre de las naciones: "Serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" [2]. El celo de este verdadero israelita fue universalizado y purificado en el fuego del amor a Jesucristo.

2º Los judaizantes (a quo)

Dios había prometido a Abraham hacerlo padre de todos los pueblos en universal, pero en espera del cumplimiento de esta promesa le hizo padre de un pueblo particular, Israel. Y para sostener a este pueblo en medio de las naciones paganas hasta la venida del Mesías, sin que perdiera la fe en el verdadero Dios ni se disolviera atraído por los grandes imperios, le dio por Moisés la contención de la Ley. Llegado el Cristo, el Reino de Dios debía dejar su estado como de larva que tenía en el marco de la Ley de Moisés, para abrirse como por una metamorfosis a un estado nuevo que lo hiciera capaz de recibir en su seno a las demás naciones.

---

[1] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2194.

[2] Gen 12, 3.

Pero esto es fácil de decir y no era nada fácil de hacer. Había que distinguir los elementos esenciales de la fe de Israel, que no podían sino permanecer en el Cristianismo, de los elementos propios del estado anterior que debían ser dejados. Y había, sobre todo, que despojarse de costumbres que habían forjado el alma del israelita fiel y penetrado hasta la médula de sus huesos. Con su predicación, Jesucristo había ido preparando los corazones para este desprendimiento, yendo de la letra al espíritu de la Ley, mostrándose Señor del Sábado, señalando que la verdadera caridad encuentra prójimos también entre los samaritanos. Es más, les llega a decir: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo" [1], lo que se nos dice a todos, pero en especial a aquellos que tendrían que dejar su judaísmo para seguir a Nuestro Señor: "Las palabras de Cristo tienen un público, y aunque guarden un sentido válido para todos los hombres, están dirigidas en oportunidad de un encuentro con hombres en situaciones muy precisas de tiempo y lugar. La dificultad de los judíos para comprender su lenguaje nace de un hecho naturalmente noble, como es el amor a sus propias tradiciones y la adhesión al destino de Israel como pueblo. Pero este sentimiento tiene un carácter tan exclusivo, que se va a convertir en el obstáculo mayor para la comprensión del mensaje mesiánico. Esto explica la fuerza con que Jesús condena tales adhesiones. Jesús no condena el amor humano cuando éste no se convierte en impedimento del amor a Dios" [2].

Los Apóstoles se irán dando cuenta poco a poco de este problema. Como convenía, el primero a quien Nuestro Señor le hizo verlo fue a San Pedro, con la conversión del centurión Cornelio, tal como se cuenta en el c. 10 de los Hechos: "Tomando entonces Pedro la palabra, dijo: «En verdad reconozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto»" [3]. Y allí mismo se muestra qué difícil sería para los judíos abrirse a la libertad del Evangelio: "Oyeron los apóstoles y los hermanos de Judea que también los gentiles habían recibido la palabra de Dios. Pero cuando subió Pedro a Jerusalén disputaban con él los que eran de la circuncisión, diciendo: «Tú has entrado a los incircuncisos y has comido con ellos»" [4]. Sin embargo, será San Pablo, como dijimos, a quien Nuestro Señor le encomendará de manera especial la tarea de manifestar la catolicidad de la

[1] Lc 14, 26.
[2] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 407.
[3] Act 10, 34-35.
[4] Act 11, 1-3.

Iglesia. El Apóstol de las gentes tenía la capacidad intelectual para exponer doctrinalmente lo que hacía a este problema, y el temple necesario para enfrentar la tenaz oposición de los cristianos judaizantes.

El verbo «judaizar» [1] es usado por San Pablo en su reproche a San Pedro: "Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar (*iudaizare*)?" [2]. Literalmente significa imitar las costumbres judías sin serlo. Así, por ejemplo, se utiliza también en el libro de Ester: "Muchos de los gentiles se circuncidaron y judaizaban, por el temor de los judíos" [3]. Pero en el contexto de la Iglesia primitiva se denomina «judaizantes» a quienes consideraban la observación parcial o total de la Ley mosaica como necesaria al cristiano. Aquí conviene distinguir dos posiciones muy diferentes:

- *Cristianos judaizantes* son aquellos que miran al cristianismo como un modo nuevo del judaísmo, de manera que quien quería ser cristiano tenía que hacerse judío observando la Ley de Moisés. Una versión mitigada aceptaba que los gentiles no se circuncidaran, pero los consideraba cristianos de rango inferior, semejantes a los prosélitos de segundo orden, los «temerosos de Dios».
- Otro asunto era el de los *cristianos judíos* que, sabiendo que la Ley no era ya necesaria, se cuestionaban hasta qué punto era posible o conveniente observarla, pues muchos la seguían cumpliendo por piadosa costumbre, o por escrúpulo, o por no poner obstáculo a los judíos todavía no convertidos.

La presión de los judaizantes se hace tan aguda que decide la reunión del primer concilio apostólico de Jerusalén, hacia el año 50: "Algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: «Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos». Con esto se produjo una agitación y disputa no pequeña, levantándose Pablo y Bernabé contra ellos. Al cabo determinaron que subieran Pablo y Bernabé a Jerusalén... A su llegada a Jerusalén... se levantaron algunos de la secta de los fariseos que habían creído, los cuales decían: «Es preciso que se circunciden y mandarles guardar la Ley de Moisés». Se reunieron los apóstoles y los presbíteros para examinar este asunto" [4]. Allí, por la autoridad de San Pedro, se ponen las bases para la solución del conflicto: "¿Por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de

---

[1] Cf. para este asunto F. Prat, art. «Judaïsants», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 1778-1783.

[2] Gal 2, 14.

[3] Est 8, 17 (según la versión de los Setenta).

[4] Act 15, 1-6.

los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar? Pero por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros, lo mismo que ellos" [1]. Pero no terminó aquí la agitación: "El decreto de Jerusalén, siendo muy claro, deja, por su concisión, la puerta abierta a muchas dudas. 1° No se regula nada con respecto a los judíos. ¿Participan de la libertad concedida a los gentiles? Los judíos de Jerusalén continúan observando exactamente la Ley; ¿no están también obligados a ello sus hermanos de la dispersión? 2° De allí en más los gentiles son declarados exentos de la Ley, con excepción de cuatro artículos; ¿pero no son libres de observarla toda entera? ¿No habría para ellos más perfección en esta observación integral? 3° Los cuatro artículos que se les impone por necesidad, sin especificar la naturaleza de esa necesidad, los asimila a los prosélitos de segundo rango, que eran sometidos a los preceptos llamados «de Noé». Pero esta medida, ¿no los constituía en un estado de inferioridad en relación a los judíos de raza? ¿Y no se quitaría esta desigualdad por la observación integral de la Ley? – Estas causas, como se verá, obrarán más tarde en todas las perturbaciones suscitadas por los fautores de desorden" [2].

Poco después tenemos el incidente de Antioquía entre San Pedro y San Pablo por el mismo motivo. San Pedro convive con los cristianos gentiles sin atenerse a las observancias de la Ley hasta que llegan unos cristianos judíos de Jerusalén, y entonces cambia de actitud, distanciándose de los primeros. San Pablo se lo reprocha con gran libertad, y San Pedro acepta el reproche con una humildad no menos admirable. Ambos saben que el asunto no es menor, porque de esta libertad evangélica depende la aptitud de la Iglesia para abrazar al mundo.

La lucha por poner de manifiesto el verdadero espíritu del Evangelio se volverá para San Pablo un tremendo combate singular, porque los judaizantes se volverán especialmente contra él, intentando denigrar su persona para desvirtuar su doctrina. Uno de los motivos de sus dos epístolas a la iglesia de Corinto es la infiltración judaizante, obligándolo a defender su misma autoridad de Apóstol: "Siendo libre con relación a todos, me hago siervo de todos para ganar el mayor número, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la Ley, me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que bajo ella están. Con los que están fuera de la Ley, me hago como si estuviera fuera de la Ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la Ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo" [3].

---

[1] Act 15, 10-11.
[2] F. Prat, art. «Judaïsants», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 1780.
[3] 1 Co 9, 19-21. Véase la larga apología de 2 Cor 10-12.

Donde el ataque se hizo más grave y trajo mayor turbación fue en la Iglesia de Galacia, a la que dirigió San Pablo su epístola a los Gálatas, escrita poco después. "La situación moral aparece bastante claramente del mismo texto. Los judaizantes iban repitiendo por todas partes que Pablo no era un verdadero apóstol comparable con los Doce, que no había conocido a Cristo y, por lo tanto, no podía haber recibido de Él su misión, que predicaba un evangelio humano. Enseñaban la necesidad de la circuncisión aún para los gentiles, sin insistir quizás demasiado sobre la obligación de observar toda la Ley que implicaba la circuncisión, obligación que Pablo no dejaría de recordarles. Da también la impresión que acusaban su moral de laxismo. Los agitadores eran ciertamente de origen judío; judaizaban tanto al menos como el partido fariseo en ocasión del concilio de Jerusalén, quienes también se decían fundados en la autoridad de los «grandes Apóstoles», de las «columnas» de la Iglesia. Habían hecho ya algunos progresos y seducido a muchas almas. Sin embargo, el mal no era irremediable; el paso decisivo aún no había sido dado, y el Apóstol esperaba todavía preservar a sus queridos gálatas de la perversión, aunque era una esperanza con mezcla de temor. No conocemos el resultado de su carta, pero todo nos persuade que tuvo un éxito completo" [1]. Gracias, en gran parte, a San Pablo, el riesgo de que la Iglesia quedara ahogada bajo el peso de la Ley antigua fue evitado pronta y completamente. Como diremos, este conflicto no se dio entre los romanos, y no se observan referencias al mismo en las grandes epístolas paulinas de la cautividad. Sólo vuelven a aparecer dos menciones en las epístolas pastorales, últimas escritas por el Apóstol [2].

Mas ¿qué había que conservar y qué había que dejar de la Ley? Jesucristo había dicho: "No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla" [3]. Ahora bien, en la Ley de Moisés había que distinguir tres tipos de preceptos: "Los *morales,* que son los dictámenes de la ley natural; los *ceremoniales,* que son las determinaciones sobre el culto divino, y los *judiciales,* o sea, las determinaciones de la justicia que entre los hombres se ha de observar. Por donde el Apóstol [4], después de afirmar que «la ley es santa», añade que «el mandato es justo, y bueno, y santo». Lo *justo* mira a los preceptos *judiciales;* lo *santo,* a los *ceremoniales,* pues santo se dice cuanto está a Dios consagrado; lo *bueno,* esto es, lo *honesto,* mira a los *mora-*

[1] F. Prat, art. «Judaïsants», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 1781-1782. Omitimos las numerosas citas.

[2] 1 Tim 1, 7; Tit 3, 9.

[3] Mt 5, 17.

[4] Rom 7, 12.

les" [1]. Estos tres tipos de preceptos serían consumados en el Evangelio de manera diversa, por lo que también de manera diversa debían comportarse los cristianos respecto de ellos:

- *Los preceptos morales,* que no hacían sino expresar la ley natural y que se resumen en el Decálogo, fueron consumados por Cristo en dos sentidos: indicó que no sólo había que cumplir los actos externos sino también los internos, y además dio la gracia para cumplirlos, lo que no daba la antigua Ley. Estos preceptos, evidentemente, permanecían en vigor con la Nueva Ley, pues la gracia no quita la naturaleza.
- *Los preceptos ceremoniales,* que regían el culto mosaico, eran figuras del Mesías futuro, y Cristo los consumó haciendo presente la realidad que figuraban. De allí que los ritos judíos, que eran santos antes de la venida de Cristo, cesaron al instituirse la Eucaristía, rito de la Ley Nueva, y una vez promulgado el Evangelio, comenzaron a ser pecaminosos por cuanto se volvieron falsos: "San Agustín, con más razón [que San Jerónimo], distinguió tres tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos legales ni eran mortíferos ni muertos; otro, después de la divulgación del Evangelio, en que esos ritos son muertos y mortíferos; y un tercero, medio entre los dos, desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio, en que los ritos legales eran muertos porque carecían de toda virtud y nadie estaba obligado a observarlos; pero no eran mortíferos, y los convertidos a Cristo de entre los judíos los podían lícitamente observar, con tal que no pusieran en ellos la esperanza y los consideraran como necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo fuera insuficiente para justificar sin los ritos legales. Pero los gentiles que se convertían a Cristo no tenían motivo para observarlos. Por esto San Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero se resistió a circuncidar a Tito, que era nacido de padres gentiles. Y no quiso el Espíritu Santo que desde luego se prohibiera a los judíos convertidos la observancia de los ritos legales, como se prohibía a los convertidos gentiles los ritos de la gentilidad, para mostrar la diferencia entre unos y otros. Pues los ritos gentiles eran repudiados como ilícitos y prohibidos por Dios, mientras que los ritos de la Ley cesaban, por cuanto la razón por la que habían sido instituidos quedaba cumplida con la Pasión de Cristo" [2].

---

[1] I-II, q. 99, a. 4.
[2] I-II, q. 103, a. 4 ad 1.

- *Los preceptos judiciales* eran determinaciones de ley positiva (no natural) adecuadas al estado del pueblo de Israel en espera del Mesías, por lo que también cesaron con la venida de Cristo, pero no pasaron a ser pecaminosos por sí mismos: "Los preceptos ceremoniales son, primariamente y de suyo, figurativos, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, considerados como futuros, y por eso su observancia es contraria a la verdad de la fe cristiana, que los confiesa cumplidos ya. Pero los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para regular la vida del pueblo, ordenada a Cristo. De esta suerte, mudado el estado de aquel pueblo con la venida de Cristo, perdieron su fuerza de obligar, pues la ley es nuestro ayo para conducirnos al Mesías, según se dice en Gál 3, 24. Sin embargo, puesto que estos preceptos no se ordenaban a figurar, sino a preceptuar algunas obras, su observancia, absolutamente considerada, no contraría a la verdad de la fe; pero la intención de observarla como obligatoria en virtud de la ley, eso sí que le es contraria, pues se seguiría que aún perduraba el estado de aquel pueblo porque el Mesías no había venido" [1].

Se comprende entonces que los Apóstoles apuraran a los cristianos convertidos del judaísmo a dejar de lado los ritos de la Ley antigua. El cumplimiento de la profecía de Jesucristo con la destrucción del Templo, en el año 70, selló en cierta manera la muerte de la Ley antigua. Posteriormente, los autores eclesiásticos se muestran más bien severos con los resabios de prácticas judías. Después de la destrucción del Templo quedaron algunos grupos de judaizantes recalcitrantes, a los que San Ireneo llama «ebionitas», palabra hebrea que significa «pobres», quizás porque provinieran de algunas de aquellas primeras comunidades de judíos cristianos que practicaban la pobreza, poniendo todo en común. San Epifanio distingue la secta de los «nazarenos», observantes de la Ley pero más cercanos al cristianismo, de los «ebionitas», que sostenían doctrinas más alejadas del Evangelio.

3º El vacío espiritual del imperio (ad quem)

Jesucristo constituyó la Iglesia de manera que fuera apta para asumir en su seno a todos los pueblos. Por eso San Pablo luchó para que la mariposa «monarca» se liberara de la crisálida y pudiera volar a todas partes. Este fue el proceso inicial (*a quo*) y fundamental para la consti-

[1] I-II, q. 104, a. 3.

tución del Reino de Dios aquí en la tierra. El otro extremo de este proceso (*ad quem*) consistía en la preparación de los pueblos para ser asumidos por la Iglesia, pues así como la persona individual debe cumplir ciertas exigencias para ser un verdadero catecúmeno apto inmediatamente para el bautismo, así también una nación particular. ¿Qué le exigirá la Iglesia a cada nación para ingresar en su seno? ¿No le exige ningún cambio? ¿Le exige la disolución total?

Después de lo dicho para la nación judía se nos hace fácil responder. Hay que distinguir los mismos tres tipos de exigencias: requisitos *morales*, *ceremoniales* y *judiciales*.

- *Requisitos morales*. Las naciones deben hacer un examen de conciencia a la luz de la ley natural, universal evidentemente para todo el género humano. La Iglesia no les pide que la cumplan, porque sabe que no pueden, pues sólo Ella es capaz de comunicarles la gracia para hacerlo. Pero les exige que reconozcan sus pecados a la luz de la razón y se arrepientan de corazón. Para lograrlo hará falta, por lo general, una profunda rectificación de la misma luz natural de la razón, obra de cultura que la misma Iglesia llevará tantas veces a cabo.
- *Requisitos ceremoniales*. Deben dejar de lado completamente los ritos de las falsas religiones para convertirse de todo corazón a Jesucristo y a su Iglesia.
- *Requisitos judiciales*. Pueden conservar sus instituciones sociales y políticas, porque Jesucristo – dijimos – separó sabiamente el ministerio apostólico de los oficios políticos. Pero tales instituciones deben ser modificadas por triple motivo: en relación a los requisitos morales, deben ser rectificadas en orden a la ley natural; en sí mismas, deben ser transformadas por la caridad cristiana; en relación a los requisitos ceremoniales, deben ser purificadas de todo vestigio de falsa religión y santificadas sellándolas con la impronta de la religión cristiana.

El motor de esta profundísima transformación es la fe, como lo es para el individuo que se acerca al bautismo: "El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará" [1]. Y así como el individuo no es bautizado hasta que, movido por la fe, se dispone imperfecta pero suficientemente para la vida cristiana, vida que será luego llevada a perfección por la gracia misma del bautismo, así tam-

[1] Mr 16, 16.

bién pasa de manera análoga con los pueblos: una vez que la fe conquista a bastantes miembros y a sus jefes, deben hacer los cambios de vida suficientes para recibir el nombre de cristianos e ingresar pública y oficialmente en la Cristiandad. Y sólo después, poco a poco, bajo la influencia de la gracia que viene por los sacramentos, ir perfeccionándose en la vida cristiana.

Uno de los aspectos más notables – repetimos – de la universalidad de la Iglesia es esta aptitud para recibir a los pueblos sin que pierdan su personalidad propia (salvo, por supuesto, que las instituciones sociales sean tan depravadas que no constituyan un pueblo sino una comunidad de maleantes). ¿Podía el pueblo judío haber ingresado a la Iglesia sin dejar de existir como tal? Por supuesto que sí, y con un puesto de honor por el papel que históricamente Dios le había dado de preparar la venida del Mesías. Pero su orgullo se lo impidió: "La tercera nota [de la Iglesia] es la *universalidad* que determina el adjetivo católica. Cristo no quiso convertirla en un instrumento del orgullo nacional judío, no porque negara el valor en sí del patriotismo. El cristianismo no niega ninguna realidad concreta, viva y positiva, pero las integra a todas salvándolas de su exclusivismo y colocándolas a manera de notas en el concierto de una unidad sinfónica. El nacionalismo judío era un obstáculo para la universalidad de su mensaje, porque creía que el sentimiento ecuménico de su misión histórica era convertir los pueblos al judaísmo, y no servir de medio para la conversión a Dios de todas las naciones" [1].

¿Y el pueblo romano? ¿Acaso no estaba tanto o más orgulloso que el judío con su imperio universal? No tanto, porque – como dijimos – no tenía una religión verdadera, y las exigencias de su expansión mundial, resueltas con un amplio ecumenismo dispuesto a aceptar la validez de cualquier religión, junto a la corrupción moral de la capital, habían provocado un enorme vacío espiritual en el alma romana. El romano podía creer en la grandeza de su destino histórico, pero no podía creer en la verdad de su religión, por más que se siguieran observando sus ritos, tan ligados a las instituciones políticas. De allí que en Roma prosperaran todos los cultos extraños, pues el romano buscaba su alma. De allí también que el mismo judaísmo, con su profunda teología y su delicada espiritualidad, hubiera prosperado tanto aún entre las clases más altas de la sociedad romana. Pero el judaísmo no era universal, y para entregarse de lleno a esa religión, el romano tenía que dejar de serlo [2].

---

[1] R. Calderón Bouchet, *La Ciudad Cristiana*, p. 421.

[2] Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, «La persecución de Nerón. Los judíos en Roma», p. 2-6: "En el comienzo de nuestra era, Roma contaba con una población judía

El cristianismo, con su religión verdaderamente universal, era el alma que el romano esperaba, pero llegará para bautizarlo ya en su lecho de muerte.

4º La Epístola a los Romanos

La Iglesia romana, como dijimos, estaba compuesta en su mayoría por cristianos venidos de la gentilidad, y allí no habían prosperado las insidias judaizantes. Seguramente la escasez del elemento judío y la impronta de la predicación de San Pedro habían evitado este riesgo. Esta situación le ofrece a San Pablo la ocasión de exponer en paz los fundamentos últimos de la universalidad del Evangelio, sin necesidad de defender su autoridad de apóstol ni de responder a una argumentación adversaria. Aunque no es cronológicamente su primera carta, ocu-

---

muy numerosa. Las relaciones entre los judíos y los romanos habían comenzado hacia el año 162 antes de Jesucristo; muchos tratados de alianza unieron los intereses políticos de los dos pueblos en tiempos de los Macabeos. [...] A los ojos de los romanos, poco familiarizados con las delicadezas o los ardores comunicativos del sentimiento religioso, acantonados en los estrechos límites de un culto puramente civil y laico, el proselitismo de los judíos era una cosa extraña. Se ejercía en todos los rangos de la sociedad, pero preferentemente en los rangos más elevados, donde encontraba más almas que hubieran descubierto el vacío de las fórmulas oficiales bajo las que se cubría el paganismo romano, y sobre todo entre las mujeres, ociosas, curiosas, atraídas por lo desconocido. Esta religión judía tan exclusiva y tan cerrada en apariencia, y que, en el tiempo que nos ocupa, agobiaba a sus seguidores bajo el peso de observancias a menudo insoportables, era muy amplia y hospitalaria para los adherentes de afuera. Había dos clases de prosélitos. Unos, llamados *prosélitos de justicia*, abrazaban el judaísmo todo entero. Pasaban a ser verdaderos judíos, «abandonaban patria, padres, hijos y hermanos» (Tácito), abjuraban de la ley romana para no reconocer más que el derecho hebraico (Juvenal). Pero junto a éstos existía una manera de «tercera orden», los *prosélitos de la puerta* o *temerosos de Dios*, que sólo renunciaban a la idolatría, a las infracciones graves de la ley natural, y se abstenían de comer «sangre y carnes sofocadas» (Talmud). El reclutamiento de esta categoría de prosélitos era fácil: las almas fatigadas de las puerilidades del paganismo, o asqueadas de sus costumbres, o solamente ávidas de novedades religiosas, se acercaban por sí mismas. Para ser admitido, no había necesidad de abandonar la nacionalidad romana, de aislarse de la alta sociedad o de las funciones públicas, ni aun de imponerse restricciones demasiado severas. El centurión de Cafarnaúm, al que Jesús le curó el hijo, que «amaba al pueblo judío y él mismo había construido una sinagoga» (Lc 7, 5), pertenecía ciertamente a los israelitas de fuera. El centurión Cornelio era también un «temeroso de Dios» sin dejar de cumplir sus deberes de romano en la guarnición de Cesarea (Act 10, 1-2); y esto no debía ser raro en el ejército, porque uno de los hombres de la cohorte itálica era como él (*ibid.* 7). Séneca, estudiando la filosofía en Alejandría, donde los judíos eran tan numerosos y poderosos, parece haber estado a punto de enrolarse entre los prosélitos de la puerta (Séneca, epist. 103). La emperatriz Popea, «mujer temerosa de Dios» dice Josefo, era ciertamente una de ellos. Fuscus Aristius, el amigo de Horacio, parece haber formado parte de estos prosélitos, «junto con muchos otros» *unus multorum* (Horacio, *I Sat* 9, 71)".

pa el primer lugar en el ordenamiento canónico de las epístolas de San Pablo tanto por su sujeto como por su forma, porque trata de la justificación por la gracia, primer asunto a tratar, y porque constituye la exposición teológica más acabada del Apóstol: "Por la naturaleza del tema que trata, como también por la profundidad y la sublimidad de su doctrina, esta Epístola ha sido siempre considerada como el escrito fundamental donde mejor se encuentra resumido lo que se puede llamar «el evangelio de San Pablo». [...] Un autor ha denominado a la Epístola a los Romanos la llave de oro de las Escrituras; hubiera podido decir: la llave de oro de la historia. Si, en efecto, la salud es el centro de la historia, levantar el velo con que esta salud estaba cubierta, era poner a la luz del día el fondo mismo de las cosas. Con las dos cartas a los Corintios, esta Epístola forma una admirable trilogía donde el Apóstol trata de la salvación, fin supremo de la humanidad, de la Iglesia, depositaria de esta salud, y en fin, del ministerio apostólico que aplica a todos, pueblos e individuos, la salud divina. Pero donde supera todas las otras epístolas, es en la manera «filosófica» de tratar un tema seguido. Al leerla, se está casi tentado de creer que aquí el Apóstol ha querido dar, a los cristianos de la Ciudad eterna, un bosquejo de aquella «sabiduría superior» que tenía reservada para los «perfectos» [1]" [2].

La epístola cuenta con un saludo a modo de introducción (1, 1-15); el cuerpo del tratado, que se divide en dos partes, una especulativa o dogmática (1, 16 a c. 11) y otra práctica o moral (c. 12 a c. 15); finalmente unos saludos de despedida a manera de conclusión (c. 16). El saludo introductorio nos dice que San Pablo todavía no ha visitado Roma, lo que, junto con otros datos, permite ubicar la composición de la epístola en Corinto, durante el invierno que pasó allí en su tercera visita, años 57-58. La dirige a los cristianos romanos, que supone gentiles en su mayoría, pero reconociendo la presencia de elementos judíos. Y con tono casi profético engrandece la fe de aquella Iglesia que, fundada en la Cátedra de San Pedro, estaba llamada a ser madre y maestra de todas las Iglesias: "Ante todo, doy gracias a mi Dios por medio de Jesucristo, por todos vosotros, pues vuestra fe es alabada en todo el mundo" [3]. Como apóstol de los gentiles, San Pablo manifiesta saber mucho de la misión providencial que Jesucristo había encomendado a la Iglesia romana, y adelanta en esta carta lo que ansía decirles de palabra.

---

[1] 1 Cor 2, 6.

[2] C. Toussaint, art. «Romains (Épitre aux)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo V, col. 1162-1164.

[3] Rom 1, 8.

<table>
<tr><th colspan="5">Parte dogmática [1]</th></tr>
<tr><td rowspan="9">Virtud de la gracia evangélica</td><td rowspan="4">Necesidad para la salvación</td><td colspan="3">De los Gentiles, que confiaban en la sabiduría (c. 1)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">De los Judíos, que confiaban en la Ley</td><td colspan="2">No fueron justificados por la Ley (c. 2)</td></tr>
<tr><td colspan="2">No fueron justificados por ser hijos de Abraham (c. 3)</td></tr>
<tr><td colspan="2">No fueron justificados por la circuncisión (c. 4)</td></tr>
<tr><td rowspan="5">Eficacia o suficiencia</td><td colspan="3">Muestra los bienes que alcanzamos por la gracia (5, 1-11)</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Muestra de qué males somos liberados por la gracia</td><td rowspan="2">De la servidumbre del pecado</td><td>Del pecado original pretérito (c. 5)</td></tr>
<tr><td>De los pecados futuros (c. 6)</td></tr>
<tr><td colspan="2">De la servidumbre de la ley (c. 7)</td></tr>
<tr><td colspan="2">De la condenación (c. 8)</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="4">Origen de la gracia, por elección divina y no por méritos</td><td colspan="3">Elección de los gentiles (c. 9)</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Caída de los judíos</td><td colspan="2">Causa de la caída (c. 10)</td></tr>
<tr><td colspan="2">No es universal (11, 1-10)</td></tr>
<tr><td colspan="2">No es inútil ni irreparable (c. 11)</td></tr>
<tr><th colspan="5">Parte moral:
Exhorta a la ejecución de las obras de la gracia evangélica (c. 12 a 15)</th></tr>
</table>

La misión de San Pablo es abrir la predicación del Evangelio, comenzada primero entre los judíos, a todas las naciones gentiles, y sabe que el romano es el primero de todos estos pueblos, de allí que la evangelización debía alcanzarlos primero a ellos para extenderse luego al resto. "Me debo tanto a los griegos como a los bárbaros, tanto a los sabios como a los ignorantes" [2]. Se llamó bárbaro, primeramente, al que hablaba una lengua desconocida, que sonaba como puro ruido de labios: bar-bar; pero de allí se aplicó a todos los pueblos no helénicos, ni griegos ni romanos, de lenguas y costumbres incultas. Griego era sinónimo de culto, civilizado, y para entonces el romano pretendía ser el primero de los griegos, heredero de la filosofía griega y civilizador del

[1] Seguimos la división de Santo Tomás en su comentario a la epístola.
[2] Rom 1, 14.

mundo. Si el judío se gloriaba de haber sido elegido como Pueblo de Dios, el romano se jactaba de haberse erigido como Pueblo del Hombre, donde todo lo humano: la filosofía, el derecho y las artes, habían llegado a su máximo esplendor. San Pablo se debe a todos, no sólo a ellos sino también a los bárbaros, de allí que, después de visitarlos, quiere llegar hasta España: "Espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allá encaminado por vosotros" [1]. Pero sabía que los caminos del Evangelio estaban trazados por Nuestro Señor, de manera que así como la predicación había tenido que comenzar por Israel para pasar luego a las naciones: "No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree, del judío primero, pero también del griego" [2], así también debía comenzar por Roma para extenderse luego al mundo entero.

San Pablo, entonces, tiene la oportunidad de destacar la necesidad del Evangelio ante los dos grandes pueblos que hubieran podido tener motivo de considerarse salvados por sus propios méritos: el judío por poseer la Ley divina, y el romano por poseer la ley humana. La argumentación del Apóstol es poderosa y clara. La pretensión del judío era verdadera, pues efectivamente Dios le había entregado las tablas de la Ley, mientras que la pretensión del romano era falsa, pues "alardeando de sabios, se hicieron necios" [3]. Pero ni uno ni otro tuvieron méritos, porque así como los griegos pecaron contra la ley natural, los judíos lo hicieron contra la Ley divina.

Un escolástico podría objetar la absoluta falta de estima que el Apóstol manifiesta por la sabiduría griega: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? Pues por no haber conocido el mundo a Dios en la sabiduría de Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos" [4]. Pero mucha razón le asistía a San Pablo, porque la sabiduría pagana no sólo era necia por comparación con la altísima teología del Evangelio, sino que aún en su misma condición de sabiduría puramente humana estaba totalmente deformada, habiendo perdido sobre todo la doctrina acerca de Dios: "Pues lo cognoscible de

---

[1] Rom 15, 23-24.
[2] Rom 1, 16.
[3] Rom 1, 22.
[4] 1 Co 1, 20-24.

Dios es manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo los atributos invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, se dejan ver a la inteligencia a través de las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del humano corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles" [1]. Sólo la renovación de la inteligencia que trajo el cristianismo, otro fruto del Evangelio, hizo posible que se rescataran las pepitas de oro de sabiduría verdadera, sepultadas en las marismas de la necedad pagana.

Y San Pablo no deja de señalar el origen primero del estado catastrófico del género humano: "Por un hombre [Adán] entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron... Por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos" [2]. Pues bien, contra la universalidad de la condenación en Adán, el Apóstol opone la universalidad de la justificación en Cristo, nuevo Adán.

¿San Pablo, entonces, propone que el César y el senado romano, por una parte, y el sanedrín judío, por otra, reconozcan a Jesucristo como Rey universal y se constituyan en Cristiandad? ¿O más bien busca que las personas se conviertan al Evangelio, dejando a las autoridades políticas hacer su oficio en el orden temporal: Al César lo del César y a Dios lo de Dios? ¿El Apóstol propone a los romanos un Jesucristo Rey también temporal o Rey sólo espiritual? Ante la potente doctrina de la Epístola no cabe pensar esto último, aunque tampoco se diga aquello primero:

- No hay bien, ni autoridad que gobierne en orden al bien, que no provenga de Dios, y Jesucristo es Dios y Redentor, por lo que todos los pueblos deben entrar bajo la obediencia de la fe: "No hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan. Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará. Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique?... Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo. Y pregunto yo: ¿Es que no han oído? ¡Cierto que sí! Por

[1] Rom 1, 19-23.
[2] Rom 5, 12 y 18.

toda la tierra se ha difundido su voz, y hasta los confines de la tierra sus palabras" [1]. No por nada los judíos pudieron acusarlo más de una vez ante las autoridades romanas de que obraba "contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús" [2]. Este punto lo trataremos mejor al hablar de la doctrina de los Apóstoles sobre la autoridad.

- Pero el Reino de Dios se termina de establecer al fin de los tiempos y, mientras tanto, Jesucristo Rey tiene paciencia para ir esperando el ingreso de todas las naciones a su Iglesia: "El endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así todo Israel será salvo" [3]. De allí que San Pablo no pida ni espere una inmediata sujeción de los Césares a Cristo. Esto lo expondremos más en detalle al mirar las profecías sobre los últimos tiempos.

II. Ante los reyes

1º «Apelo al César» (Act 25, 11)

El espíritu superior de San Pablo hacía que se impusiera naturalmente sobre los demás, que pronto se destacara ante los que ejercían autoridad, que no tardara en verse enfrentado cara a cara ante los principales. Ya lo vimos encabezar la represión contra los cristianos, con cartas de recomendación del sumo sacerdote, cuando apenas tenía veinte años, y a esa misma edad fue elegido por el Rey de reyes para llevar su nombre "ante las naciones, y los reyes, y los hijos de Israel" [4]. El vigor de su predicación y la misión de abrir el Evangelio a los gentiles lo pusieron como enemigo principal de las autoridades judías, quienes constantemente tratarán de mover las autoridades romanas contra él, mientras que San Pablo recurrirá muchas veces a las mismas autoridades romanas para protegerse de los judíos. Toda su vida de Apóstol transcurre y termina en este combate de grandes.

Apenas comenzada su predicación en Damasco, ya los judíos movieron al etnarca Aretas para matarlo, teniendo que escapar descolgándose de las murallas en una cesta. En su primer viaje apostólico, junto con Bernabé, convierte en Chipre al procónsul Sergio Paulo; en Antioquía

---

[1] Rom 10, 12-18.
[2] Act 17, 7.
[3] Rom 11, 25.
[4] Act 9, 15.

de Pisidia, los judíos influyeron sobre los principales de la ciudad para que los expulsaran, de Iconio deben huir antes de que los lapiden, y en Listra San Pablo es lapidado y dado por muerto. En Filipos, durante su segundo viaje, es flagelado y encarcelado, pero cuando los pretores quisieron hacerlo ir, les exigió excusas por no haber tenido cuenta de su condición de ciudadano romano: sabía sufrir, pero también sabía hacerse respetar. En Corinto fue acusado ante el procónsul de Acaya, Marco Aneo Novato, hermano mayor de Séneca, llamado Galión por adopción. Éste era uno de los hombres más instruidos de su época y no se dejó envolver por los judíos, distinguiendo perfectamente que no se trataba de una cuestión política sino puramente religiosa: "«Si se tratase de una injusticia o de algún grave crimen, ¡oh judíos!, razón sería que os escuchase; pero tratándose de cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra Ley, allá vosotros lo veáis, yo no quiero ser juez en tales cosas». Y los echó del tribunal" [1]. Esa vez, quien se llevó los golpes no fue San Pablo sino el jefe de la sinagoga. En su tercer viaje, el Apóstol tiene un éxito tan grande en Éfeso, que esta vez no fueron los judíos sino los fabricantes de ídolos quienes se levantaron contra él, siendo también protegido por la autoridad romana: "Si Demetrio y los de su profesión tienen alguna queja contra alguno, públicas asambleas se celebran y procónsules hay; que recurran a la justicia para defender cada uno su derecho" [2]. Regresa a Jerusalén, llamado a sus últimos y más grandes trabajos: "Ahora, encadenado por el Espíritu, voy hacia Jerusalén, sin saber lo que allí me sucederá, sino que en todas las ciudades el Espíritu Santo me advierte, diciendo que me esperan cadenas y tribulaciones" [3].

San Pablo debe ir ante el César. Faltan los dos últimos viajes del gran Apóstol, cuya última finalidad es volver a fundar, junto a San Pedro, la ciudad de Roma, esta vez sobre cimientos eternos. El César será, primero, el protector de San Pablo frente a la sinagoga y, luego, su verdugo como instrumento de la sinagoga, adelantando así en su persona lo que sería el Imperio del Hierro para la Iglesia: al principio el escudo que permitió la Cristiandad, al final la espada que martirizará la Iglesia en tiempos del Anticristo.

San Lucas detalla con precisión el proceso de arresto, prisión y envío a Roma del Apóstol, con lo que termina el libro de los Hechos. A nosotros sólo nos interesa señalar la actitud de San Pablo en este juego de poderes entre Jerusalén y Roma. San Pablo manifiesta siempre un

[1] Act 18, 14-16.
[2] Act 19, 38.
[3] Act 20, 22-23.

respeto sincero de las leyes y de las autoridades tanto judías como romanas. Fue al Templo obedeciendo al pedido del apóstol Santiago. Allí intentan matarlo y lo salva el tribuno romano, Claudio Lisias. Cuando, encadenado, están a punto de azotarlo, recién les advierte que es ciudadano romano: "Al instante se apartaron de él los que iban a darle tormento, y el mismo tribuno temió al saber que, siendo romano, le había hecho atar" [1]. Al día siguiente se convoca al Sanedrín para saber de qué se acusa a San Pablo, pero éste sabe dividirlos por causa de la resurrección, que oponía a fariseos y saduceos. El tribuno tuvo que guardarlo en el cuartel no sólo ya por saber de él sino para evitar "que fuese despedazado" [2].

Al tercer día de este proceso, que se prolongaría por largos años, Jesucristo va a revelarle explícitamente a su Apóstol por qué lo hizo venir a Jerusalén: "Al día siguiente por la noche se le apareció el Señor y le dijo: «Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, *así también has de darlo en Roma*»" [3]. No es sólo la voz de Nuestro Señor, sino que se le hizo presente, "*assistens ei*", índice de la importancia del anuncio. Seguramente San Pablo estaría un poco desanimado por verse detenido en su predicación, pero es claro que no se trata de animarlo en esa noche triste, sino de darle el sentido de todo lo que le quedaba por delante en su apostolado: dar testimonio en Roma, *Romae testificari* (μαρτυρῆσαι), porque su testimonio (martirio) va a terminar cuando lo selle con su sangre en su segunda ida a Roma, quinto y último de sus viajes. Esta es la única vez que oímos el nombre de Roma en labios de Jesucristo, pero entendemos que aquí San Lucas nos deja por escrito lo que ya los Apóstoles habían escuchado más de una vez de Cristo: no teman ir a Roma, que desde allí ha de predicarse el Evangelio al mundo.

San Pablo ya sabe que ha de ir a Roma, pero no se le ha dicho cómo ni cuándo. Dos años pasará en prisión antes de su partida. Advertido Claudio Lisias de una conjuración contra San Pablo (por el hijo de la hermana de San Pablo, que tiene que haber estado en Jerusalén con su madre, pues parece muy jovencito, ya que el tribuno lo toma de la mano para escucharle [4]), lo envía a Cesarea, ante el procurador Félix, "quien, según la célebre expresión de Tácito, gobernaba entonces la Judea con los poderes de un rey y el alma de un esclavo" [5]. Pronto el procurador, como el

[1] Act 22, 29.
[2] Act 23, 10.
[3] Act 23, 11.
[4] Act 23, 19.
[5] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2223. Los cuarenta conjurados bajo anatema a no comer ni beber hasta haber dado muerte a San Pablo tendrían que haberse muerto muy pronto de sed.

tribuno, vio claro que las acusaciones eran por motivos teológicos, pero por temor del odio feroz de los judíos y con la esperanza de recibir algún dinero de San Pablo, lo guardó "dejándole cierta libertad y permitiendo que los suyos lo asistiesen" [1]. Dos años después, a Félix le sucedió Porcio Festo, quien "queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en la prisión" [2]. Festo volvió a llamar al sanedrín para escuchar los cargos contra San Pablo, pero viendo el Apóstol que el procurador estaba por enviarlo a Jerusalén, donde ciertamente lo habían de asesinar, y no teniendo otro recurso, hizo que se cumpliese el anuncio de Jesucristo: "«Si he cometido alguna injusticia o crimen digno de muerte, no rehúso morir. Pero si no hay nada de todo eso de que me acusan, nadie puede entregarme a ellos: *Apelo al César*». Festo entonces, después de hablar con los de su consejo, respondió: «Has apelado al César, al César irás»" [3].

En medio de todos estos acontecimientos, brilla el poder y el encanto que brota de la persona de San Pablo. Al tribuno Claudio Lisias se lo ve cada vez más convencido de la inocencia de su cautivo. Festo, a pesar de ser depravado y cruel, es suave con el prisionero, y movido por su esposa Drusila, que era judía, llegó hasta escucharlo: "Disertando él sobre la justicia, la continencia y el juicio venidero, se llenó de terror" [4]. Festo lo presenta ante el rey Agripa II y su hermana Berenice, quienes también tienen ocasión de escucharlo. Aunque Agripa era hijo de Herodes Agripa I, que había perseguido a los cristianos, se muestra tocado por el discurso del Apóstol: "Agripa dijo a Pablo: «Poco más y me persuades a que me haga cristiano»" [5], palabras dichas en tono de ironía, pero que revelan simpatía: "Agripa dijo a Festo: «Podría ponérsele en libertad si no hubiese apelado al César»" [6]. El centurión Julio, encargado de llevar al prisionero ante el César, es completamente conquistado por San Pablo, al que logra salvar cuando quieren matarlo con ocasión de un naufragio [7]. Es evidente que esta influencia en personajes tan importantes mejoró no poco la situación de los cristianos. Un tiempo después, por ejemplo, Agripa destituyó al sumo sacerdote Hanan por haber hecho lapidar a Santiago el Menor.

Llega a Roma en marzo del 62, durante los últimos años del imperio de Nerón. Aunque bien recomendado y gozando de un trato benigno, la

[1] Act 24, 23.
[2] Act 24, 27.
[3] Act 25, 11-12.
[4] Act 24, 25.
[5] Act 26, 28.
[6] Act 26, 32.
[7] Act 27, 43.

administración romana sufría la decadencia neroniana y el proceso de San Pablo tarda dos años más en resolverse a su favor: "Dos años enteros permaneció en la casa que había alquilado, donde recibía a todos los que venían a él, predicando el reino de Dios y enseñando con toda libertad y sin obstáculo lo tocante al Señor Jesucristo" [1]. No dejó de cumplir la misión que le encargó Nuestro Señor: "Quiero que sepáis, hermanos – les dice a los Filipenses –, que mi situación ha contribuido al progreso del Evangelio, de manera que en todo el pretorio y a todos los demás se ha hecho patente cómo llevo mis cadenas por Cristo, y la mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, sienten más ánimos para hablar sin temor la palabra de Dios" [2]. "Su apostolado entre los paganos realizó, en efecto, las más hermosas conquistas. El Evangelio hizo en Roma asombrosos progresos. Las conversiones fueron numerosas. Cristo tuvo seguidores hasta en la casa de Nerón, no solamente entre los soldados, los esclavos, los libertos, sino hasta en las familias patricias, entre los cónsules y hasta en el entorno inmediato del emperador [3]. Las cadenas del prisionero se volvían una predicación de Cristo en el mundo de los pretorios. Animados por su ejemplo, sus discípulos y los demás cristianos de Roma se pusieron a predicar con valor. La celda de Pablo llegó a ser así el centro de una incesante actividad, el hogar de un proselitismo intenso, como en los más bellos días de sus misiones" [4].

2º «O Roma felix!»

El relato de los Hechos de los Apóstoles termina con San Pablo prisionero a la espera del fin del primer proceso. De lo que hizo después no se tienen datos precisos. Es probable que, en lo inmediato, haya cumplido su propósito de ir a España: "San Pablo nombra España (Σπανία) en su Epístola a los Romanos [5], donde anuncia su intención de ir a predicar el Evangelio en ese país, después de pasar por Roma. Una cuestión muy debatida entre los críticos es la de saber si el Apóstol llevó a cabo su proyecto. El Canon de Muratori, que es una autoridad importante, porque expresa la opinión de la Iglesia romana hacia el 170, está a favor del viaje. El pasaje de San Clemente, donde dice que el apostolado de San Pablo se extendió «hasta los límites del poniente», literalmente «ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως», no es tan explícito, pero puede interpretarse

---

[1] Act, últimos versículos.
[2] Flp 1, 12-14.
[3] Fil 4, 22.
[4] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tomo IV, col. 2226-2227.
[5] Rom 15, 24-28.

en el mismo sentido. Es lo que establece, entre otros, P. B. Gams, que ha estudiado el problema con mucho cuidado, y que concluye: «He probado por los testimonios de los autores profanos y eclesiásticos que, en toda la antigüedad, τὸ τέρμα τῆς δύσεως o *ultima Hesperia* designa siempre y exclusivamente España». Este erudito coloca el viaje de San Pablo a España en el año 63, después de su primer cautiverio en Roma" [1].

Habiendo tocado el extremo occidental del mundo conocido, y seguramente ante la amenaza de persecución en todo el imperio que ha desatado Nerón, a mediados del 64, el Apóstol vuelve para afianzar sus conquistas: "Puede suponerse, con la ayuda de las epístolas a Timoteo y a Tito, que después de su liberación, el Apóstol se dirigió hacia el Oriente" [2]. Ahora sus cartas no se dirigen a las comunidades, sino a quienes deben ejercer en ellas la autoridad, presintiendo quizás que quienes hasta ahora la ejercían, los mismos Apóstoles, van a comenzar a faltar.

El año 66, contando con unos 55 años de edad, vuelve a Roma. ¿Por qué? Poseemos su última preciosa carta escrita desde Roma, ya en cautiverio, la segunda a Timoteo. No hace mucho había recorrido el Asia en su viaje a Italia: "El capote que dejé en Tróade, en casa de Carpio, tráelo al venir... A Trófimo lo dejé enfermo en Mileto" [3], pero ya ha comparecido una primera vez ante el tribunal, de donde se sigue que el Apóstol estuvo poco tiempo en Roma antes de caer preso. Resulta suficientemente claro que San Pablo fue a Roma por el mismo motivo que Nuestro Señor hizo volver a San Pedro cuando los discípulos querían ponerlo a salvo: sellar con sangre el testimonio de Jesucristo que allí debían dar. Por prudencia o por temor, la predicación del Evangelio corría el riesgo de paralizarse allí donde debía ser centro de irradiación al mundo entero, pero "no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza: No te avergüences jamás del testimonio de Nuestro Señor" [4]. El Apóstol irrumpe con energía en una Iglesia intimidada, predicando tan abiertamente que poco tardan en apresarlo. Casi no se queja de que los demás se hayan apartado de él y lo hayan dejado solo: "En mi primera defensa nadie me asistió, antes me desampararon todos. No les sea tomado en cuenta. El Señor me asistió y me dio fuerzas, para que por mí fuese cumplida la predicación y todas las naciones la oigan. Así fui librado de la boca del león" [5]. San Pedro está en Roma,

[1] F. Vigouroux, art. «Espagne», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tome II, col. 1952. Hemos omitido las referencias bibliográficas.
[2] C. Toussaint, art. «Paul (Saint)», en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, tome IV, col. 2229.
[3] 2 Tim 4, 13-20.
[4] 2 Tim 1, 7.
[5] 2 Tim 4, 16-17.

pero muchos juzgarían temeraria la actitud de San Pablo y evitaban acercarse. Éste, sin embargo, amonesta a Timoteo, hijo suyo en el episcopado: "Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la palabra, insiste *a tiempo y a destiempo*, arguye, enseña, exhorta con toda longanimidad y doctrina" [1]. Sabe que el argumento decisivo para propagar el Evangelio es el sacrificio de la vida, como Jesucristo, de allí que se apure en proponerlo.

Los tribunales romanos no juzgaban dos veces una misma causa. La primera que superó San Pablo puede haber sido la acusación de incendiario, de la que fácilmente podía excusarse. Pero sabe que pronto se le hará otra, la de cristiano, por la que será condenado: "Cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida. He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida" [2]. La imagen es fuerte y preciosa: será derramado en libación, pues la pena capital para un ciudadano romano era la decapitación, y así su cuerpo, como un cáliz consagrado, derramaría su sangre por Nuestro Señor.

La carta a Timoteo está escrita a comienzos del invierno del 66-67. San Pablo muere seis meses después, el 29 de junio del 67, el mismo día que San Pedro, cuyo proceso seguramente fue más rápido, pues no era ciudadano romano. Fue decapitado fuera de Roma, en la Vía Ostiense, en el lugar llamado *Aquas salvias*, ahora Tre Fontane, y enterrado allí cerca, donde hoy se levanta la Basílica de San Pablo extramuros. El perseguidor, Nerón, no llegó al año después de sus víctimas, pues, declarado enemigo de Roma por el Senado, se suicidó el 9 de junio del 68. Aunque la persecución no cesó inmediatamente, se atenuó el rigor con que se aplicaban sus decretos.

El secreto del triunfo de la Iglesia por sobre los poderes mundanos está en el misterio de la Cruz: vence a sus enemigos aquel que los ama hasta dar la vida por ellos. Roma fue vencida por el amor de Cristo, que encendió en sus dos más grandes Apóstoles el deseo del martirio: "Ellos son, ¡oh Roma! – exclama San León Magno en su primer sermón para la fiesta de San Pedro y San Pablo –, los dos héroes que hicieron resplandecer a tus ojos el Evangelio de Cristo, y por ellos tú, que eras maestra del error, te convertiste en discípula de la verdad. He ahí tus

---

[1] 2 Tim 4, 1-2.
[2] 2 Tim 4, 6-8.

padres y tus verdaderos pastores, los cuales, para íntroducirte en el reino celestial, supieron fundarte mucho mejor y mucho más felizmente que los que se tomaron el trabajo de echar los primeros fundamentos de tus murallas, uno de los cuales, aquel del cual procede el nombre que llevas, te manchó con la muerte de su hermano. He ahí esos dos apóstoles que te elevaron a tal grado de gloria, que te has convertido en la nación santa, en el pueblo escogido, en la ciudad sacerdotal y real, y, por la cátedra sagrada del bienaventurado Pedro, en la capital del mundo; de modo que la supremacía que te viene de la religión divina se extiende más allá de lo que jamás alcanzaste con tu dominación terrenal. Sin duda que con tus innumerables victorias robusteciste y extendiste tu imperio tanto sobre la tierra como por el mar. Sin embargo, debes menos conquistas al arte de la guerra que súbditos te ha procurado la paz cristiana".

La hermosa luz de la eternidad ha bañado
con fulgores celestiales el dorado día,
en que fueron coronados los Príncipes de los Apóstoles,
y que abre un camino libre hacia el cielo
para los hombres culpables.

El Maestro del mundo y el Portero del cielo,
los Padres de Roma y jueces de los pueblos
entraron laureados en el senado de la vida,
vencedor aquél por una muerte a espada,
vencedor éste por una muerte en cruz.

¡Oh Roma feliz, que has sido consagrada
por la gloriosa sangre de los dos Príncipes!
Hermoseada con esa sangre aventajas,
de manera única, a las demás bellezas del mundo.

(FIESTA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO,
Himno de Vísperas)

D. La doctrina de los Apóstoles sobre la autoridad

Veamos, a modo de síntesis conclusiva, lo que los mismos Apóstoles enseñaron, de manera explícita, acerca de la autoridad, evitando repetirnos en lo que ya llevamos dicho. Podemos resumirlo en tres puntos: Jesucristo ha sido establecido por su Padre como Pontífice supremo y

Rey de reyes; no ha querido retirar, sin embargo, su autoridad a los reyes de la tierra; pero los convoca a su Iglesia, cuyas autoridades religiosas son los Apóstoles.

I. La autoridad de Cristo, Pontífice y Rey

Para los Apóstoles, Jesucristo es Rey de reyes primero y fundamentalmente porque es Dios, porque es el Verbo divino que se hizo hombre, porque es el Hijo de Dios que ha recibido como herencia todas las cosas. Además, es Rey universal porque ha sido constituido por Dios como único Pontífice supremo para todo el género humano. Por último, es Rey de reyes y Señor de señores por derecho de conquista, pues nos redimió haciéndose Víctima de propiciación por nuestros pecados. Y dado que es Rey, Jesucristo reinará cuando haya establecido definitivamente el Reino de Dios.

1º Jesucristo es Rey por ser Dios

El gran anuncio que los Apóstoles debían llevar al mundo entero es que Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros, y de eso ellos habían sido testigos presenciales: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" [1]. Ahora bien, no sólo los Apóstoles sino toda la antigüedad tenían todavía claro que nadie reinaba sino en nombre de la divinidad. Harían falta muchos siglos para que los hombres arruinaran tanto su espíritu como para terminar creyendo que el hombre se gobierna a sí mismo en nombre de la democracia. De allí que, de la afirmación de un único Dios, creador del cielo y de la tierra, en cuyo misterio se da una trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, se impone sin duda alguna ni discusión que el Hijo, hecho hombre, es necesariamente Rey universal. Un griego podría discutir que hubiera un único Dios, y un judío la divinidad de Jesucristo, pero a ninguno se le ocurriría admitir el principio y negar la consecuencia. Caer en esta incoherencia es privilegio de la estupidez moderna.

Para el judío cristiano, Jesucristo es la revelación del misterio que rodeaba la figura del Mesías prometido, que de alguna manera escondidísima debía ser Dios gobernando a su pueblo por Sí mismo. Así lo recuerda San Pablo escribiendo a los Hebreos: "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministe-

[1] Jn 1, 14.

rio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; el cual, siendo esplendor de su gloria e impronta de su sustancia, y sustentando todas las cosas con su poderosa palabra, después de haber realizado la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos. ¿Pues a cuál de los ángeles dijo alguna vez: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy»?" [1]. La última cita hace referencia al Salmo 2, que proclama justamente la realeza del Mesías:

¿Por qué se amotinan las gentes,
y trazan los pueblos planes vanos?
Se reúnen los reyes de la tierra,
y a una se confabulan los príncipes
contra Yahvé y contra su Ungido.
¡Rompamos sus coyundas,
arrojemos de nosotros sus ataduras!
El que mora en los cielos se ríe,
el Señor se burla de ellos.
A su tiempo les hablará en su ira
y los consternará en su furor.
Yo he constituido mi rey
sobre Sión, mi monte santo.
Voy a promulgar un decreto de Yahvé. Él me ha dicho:
«Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy.
Pídeme, y haré de las gentes tu heredad,
te daré en posesión los confines de la tierra.
Los regirás con cetro de hierro
y los romperás como vasija de alfarero».
Ahora, pues, ¡oh reyes! obrad prudentemente;
dejaos persuadir, rectores todos de la tierra.
Servid a Yahvé con temor,
rendidle homenaje con temblor.
No se aire y caigáis en la ruina,
pues se inflama de pronto su ira.
¡Venturosos los que a él se confían!

Lo mismo, con otras palabras, les enseña el Apóstol a los cristianos griegos: "Con esto entenderéis – dice a los Efesios – cuál es la esperanza

[1] Heb 1, 1-4.

a que os ha llamado, cuáles las riquezas y la gloria de la herencia otorgada a los santos, y cuál la excelsa grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, según la fuerza de su poderosa virtud, que El [el Padre de la gloria] ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A El sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todo en la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos" [1]. Y vuelve a repetirlo, con expresiones sublimes, escribiendo a los Colosenses: "Él es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía en todas las cosas" [2].

2º Jesucristo es Rey por ser Pontífice

Es propio de Dios ser Rey, pues al Creador le pertenece gobernar sobre todas las cosas. Pero ser Pontífice es propio de un hombre elegido por Dios, pues queda así constituido mediador en aquel comercio que debe darse entre los hombres y Dios: "Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados" [3]. Los hombres, entonces, gobiernan en nombre y representación de Dios, y deben atender en primer lugar lo que hace a los deberes de religión de sus pueblos. De allí que, por principio, deban someterse a los Sacerdotes que Dios consagre como mediadores suyos. Como vimos, esto movió a que la mayoría de los reyes antiguos pretendieran tener ellos mismos el sacerdocio supremo, para justificar que no hubiera nadie por encima de ellos.

Jesucristo, entonces, es Rey en cuanto Dios por derecho de naturaleza, y en cuanto hombre fue constituido por su Padre como Pontífice supremo de la alianza nueva y eterna. Ahora bien, este sumo Pontificado, único, eterno e indelegable, lo pone necesariamente a la cabeza de todo gobierno, pues sólo bajo su autoridad y mediación puede establecerse el orden debido a Dios, ordenación principal de toda humana autoridad. En consecuencia, por ser sumo y eterno Sacerdote del Nuevo

[1] Ef 1, 18-23.
[2] Col 1, 15-18.
[3] Heb 5, 1.

Testamento, Jesucristo queda establecido como autoridad suprema de todos los reyes y gobernantes de la tierra. Esta es la doctrina que desarrolla San Pablo especialmente en la epístola a los Hebreos, y de la que se hace eco San Pedro en su primera carta.

Israel había sido constituido sobre la Ley de Moisés y el Sacerdocio de Aarón, elementos esenciales de la antigua Alianza con Dios. Pero en Cristo se ha venido a establecer una nueva y, ahora, eterna Alianza, cuyo Legislador y Sacerdote es el mismo Jesucristo, dando entonces por abrogados tanto la Ley mosaica como el sacerdocio levítico. Jesucristo es Sumo Sacerdote según un orden nuevo, anunciado en el Antiguo Testamento bajo la figura de Melquisedec, que era a la vez sacerdote y rey: "De Él se da este testimonio: «Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec». Con esto se anuncia la abrogación del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad, pues la Ley no llevó nada a la perfección, sino que fue sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios. Y por cuanto no fue hecho sin juramento – pues aquéllos fueron constituidos sacerdotes sin juramento, mas éste lo fue con juramento, por el que le dijo: «Juró el Señor y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre» –, de tanta mejor alianza, se ha hecho fiador Jesús. Y de aquéllos fueron muchos los hechos sacerdotes, por cuanto la muerte les impidió permanecer; pero éste, por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Por donde puede también salvar perfectamente a los que por Él se acercan a Dios, siempre viviente para interceder por ellos. Tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos" [1].

En la cita San Pablo se refiere al Salmo 109, donde se anuncia el sacerdocio real del Mesías: "El Señor dijo a mi Señor: «Siéntate a mi diestra, mientras yo pongo a tus enemigos por tarima de tus pies». De Sión hará salir el Señor el cetro de tu poder; reina en medio de tus enemigos. Contigo está el principado el día de tu poderío, en medio de los resplandores de la santidad. «De mis entrañas te engendré, antes de existir el lucero de la mañana». Juró el Señor, y no se arrepentirá, y dijo: «Tú eres sacerdote eterno, según el orden de Melquisedec»" [2].

De esta doctrina se hace eco San Pedro, escribiendo desde «Babilonia» [3], es decir, Roma, "a los elegidos extranjeros de la dispersión del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia" [4]. "Las cinco provincias men-

[1] Heb 7, 17-26.
[2] Sal 109, 1-4.
[3] 1 Pe 5, 13.
[4] 1 Pe 1, 1.

cionadas formaban parte del Asia Menor, ocupando su norte (el Ponto y la Bitinia), su oeste (el Asia, es decir, el Asia proconsular), y su parte central y occidental (la Galacia y la Capadocia)... Los miembros de las cristiandades así fundadas habían pertenecido en su gran mayoría al paganismo" [1]. A estos pueblos, que antes no eran pueblo de Dios, pero que ahora han sido incorporados, por la Fe, en la Iglesia, nuevo Israel, el Príncipe de los Apóstoles les recuerda, bajo la imagen de un templo espiritual, que tienen por cabeza a Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote, constituyendo entonces un pueblo sacerdotal, de manera superior a como lo fue el Israel antiguo: "Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo. Por lo cual en la Escritura se lee: «He aquí que yo pongo en Sión una piedra angular, escogida, preciosa, y el que creyere en ella no será confundido». Para vosotros, pues, los creyentes, es honor, mas para los incrédulos esa piedra desechada por los constructores y convertida en cabeza de esquina, es piedra de tropiezo y roca de escándalo. Rehusando creer, vienen a tropezar en la palabra, pues también a eso fueron destinados. Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia" [2].

Tanto para los cristianos de origen judío, entonces, como pagano, era evidente que, habiendo sido Jesucristo constituido Sumo Pontífice de la Nueva Alianza, le pertenecía reinar sobre todos los reyes de la tierra, pues a Él le correspondía cumplir la función principal del culto divino, a la que necesariamente se subordinan todas las demás.

3º Jesucristo es Rey por ser Redentor

Si hay una única persona que puede liberar a un pueblo de la ruina, adquiere el derecho a reinar, porque toda legitimidad de las autoridades se define en orden al bien común. Ahora bien, sólo Jesucristo puede liberar los pueblos de la esclavitud del demonio y de la ruina a la que llevan los vicios de la naturaleza humana herida por el pecado, pues Él ha pagado el precio de nuestro rescate con su propia sangre. De allí que, además de ser Rey de reyes por su propia naturaleza divina, además de serlo por vocación divina al Sacerdocio supremo, lo es también por el derecho adquirido en virtud de su Sacrificio redentor.

---

[1] Fillion, *La Sainte Bible*, introducción a la 1ª Epístola de San Pedro.

[2] 1 Pe 2, 5-10.

Los títulos, entonces, de Salvador y Redentor que le prodigan los Apóstoles en sus escritos – haciéndose eco de lo que el Antiguo Testamento profetizaba del Mesías –, son como sinónimos de Rey y Emperador (no puede haber rey cristiano que reconozca este hecho y no ponga su corona a los pies de Nuestro Señor):

- San Pedro habla de un "pueblo adquirido" [1] a gran precio: "Habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro; los que por El creéis en Dios, que le resucitó de entre los muertos y le dio la gloria, de manera que en Dios tengamos nuestra fe y nuestra esperanza" [2].
- San Pablo lo repite a cada paso. Citemos solamente los versículos anteriores a la cita que dimos de los Colosenses sobre su reinado como Dios: "[Dad] gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz; el cual nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados" [3].
- "Hemos visto – dice San Juan –, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo" [4].

4º Jesucristo es Rey y al fin reinará

Jesucristo es Rey porque es Dios; es Rey como Dios, pero es Rey también como hombre por el misterio de la unión hipostática. Aún si no fuera Dios, le pertenecería reinar sobre los reyes por haber sido constituido Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza; aunque es Sumo Pontífice y Mediador insustituible por el mismo misterio de la unión hipostática. Y si no fuera Dios ni Sumo Sacerdote, también le pertenecería ser Rey de reyes por ser el Salvador de los pueblos; aunque fue perfectísimo Redentor por el misterio de la Encarnación, que lo constituyó como Víctima de valor infinito.

Jesucristo, entonces, vino a este mundo como Rey y, habiendo vuelto a su Padre un tiempo, ha de volver por segunda vez: "Dentro de poco

[1] 1 Pe 2, 9.
[2] 1 Pe 1, 18-21.
[3] Col 1, 12-14.
[4] 1 Jn 4, 14.

ya no me veréis, mas poco después me volveréis a ver" [1], y entonces disolverá todo otro reino y reinará: "El Cordero los vencerá, porque es el Señor de señores y Rey de reyes" [2]. "Vi el cielo abierto, y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba es llamado Fiel, Verídico, y con justicia juzga y hace la guerra. Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino Él mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios. Le siguen los ejércitos celestes sobre caballos blancos, vestidos de lino blanco, puro. De su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones, y Él las regirá con vara de hierro, y Él pisa el lagar del vino del furor de la cólera de Dios todopoderoso. Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes, Señor de señores" [3]. Es Rey y al fin debe reinar: "Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder. Pues preciso es que El reine – *oportet illum regnare* – «hasta poner a todos sus enemigos bajo su pies»" [4].

Pero Jesucristo es Sacerdote y Rey según el orden de Melquisedec, "cuyo nombre significa, en primer lugar, «Rey de justicia» y, además, Rey de Salem, es decir, «Rey de paz»" [5]. Rey que nos trae la paz y que quiere hacerlo de manera pacífica: "Porque nos ha nacido un Niño, nos ha sido dado un Hijo que tiene sobre los hombros la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada sobre el trono de David y de su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y en la justicia desde ahora para siempre jamás" [6]. De allí que, entre su primera y segunda venida, haya dado un tiempo a los hombres para que ingresen a su Reino pacíficamente, no por conquista violenta sino por propia voluntad.

II. La autoridad de los reyes temporales

Para los Apóstoles y primeros cristianos no cabía duda alguna que Jesucristo era Rey de judíos y gentiles, *Pontifex et Rex* universal, y que tenía el derecho y el poder de reinar. La duda que tenían, muy legítima,

---

[1] Jn 16, 16.
[2] Ap 17, 14.
[3] Ap 19, 11-16.
[4] 1 Cor 15, 24-25.
[5] He 7, 2.
[6] Is 9, 6-7.

era hasta cuándo y hasta qué punto debían reconocer todavía las autoridades religiosas y políticas que no habían sido impuestas por Él: "Ellos, pues, estando reunidos [después de la Resurrección], le preguntaban: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?» Él les dijo: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano»" [1].

Como hemos ido viendo, la distinción entre lo religioso y lo político era fácil de hacer y se la tenía muy presente, sobre todo entre los romanos. Lo religioso es lo que hace a Dios, responde a la virtud de religión y ordena el culto divino; lo político es lo que hace al pueblo, responde a la virtud de la justicia y ordena las cosas humanas. Evidentemente lo político se funda en lo religioso, pues no puede haber bien para los hombres sin el favor de Dios, pero es claro que no se trata de lo mismo. El genio romano, en particular, había resuelto bastante bien el problema político del Imperio, conquistando los pueblos sin devastarlos, y hasta permitiéndoles alcanzar bienes temporales que sin su orden no hubieran conseguido. Pero tenían un problema en el aspecto religioso, pues carecían de una religión universal, a la que habían intentado suplir con un amplio ecumenismo, con el que sólo habían conseguido perder la propia fe. El régimen que de hecho tendían a imponer consistía en ejercer con mano férrea los poderes políticos supremos y dejar mucha libertad en los aspectos puramente religiosos.

Jesucristo, con mansa sabiduría, hizo exactamente lo contrario: reclamó las funciones religiosas, en las que legisló e instituyó ritos y autoridades, pero dejó libertad en la organización política: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»; aunque sabía que este régimen había de funcionar a fuerza de sangre, por lo que lo fundó sobre su Sacrificio.

Los Apóstoles manifiestan haber sido muy claramente instruidos en esto por Nuestro Señor. Jesucristo organizó su Iglesia instituyendo en Ella una jerarquía sacerdotal a la que le comunicó sus poderes de Pontífice supremo. Quedaba así establecida la Religión universal que los romanos buscaron sin hallar. Era claro que ya no valía ninguna otra institución religiosa que no fuese la cristiana. Y como la única que podía creerse con derecho a ser reconocida era la de la Ley mosaica, los Apóstoles lucharon – en especial San Pablo – en declararla abolida.

En cuanto a los poderes políticos, en cambio, los Apóstoles mismos los respetaron siempre que fueran legítimos, y que obraran en el marco

[1] Act 1, 6-7.

de su legitimidad. Y no sólo los respetaron, sino que enseñaron explícita e insistentemente a los cristianos que debían respetarlos como reconocidos por el mismo Jesucristo. Esta instrucción se hacía muy necesaria porque – ubiquémonos en la época – la separación de funciones que Nuestro Señor había establecido era una absoluta novedad. Hasta entonces, cada régimen político traía incorporada su religión – *cuius regio, ejus religio* –, y si los romanos respetaban en parte la existencia de las diversas religiones de cada lugar, era porque respetaban en parte sus regímenes políticos, y en la parte en que imponían su autoridad superior, pretendían imponer su religión, religión que se había vuelto ecuménica y difusa. La Iglesia de Cristo ofrecía su religión y presentaba sus autoridades religiosas, pero respetaba completamente los regímenes y funciones puramente políticas de cada pueblo, aunque sólo en la medida en que no atentaban contra la Ley divina, tanto la ley natural como la ley Evangélica: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres" [1].

Esta enseñanza se hacía más comprensible con las autoridades políticas de Israel, cuya religión había sido hasta el momento legítima, pero no lo era tanto con las autoridades romanas y demás autoridades de los pueblos paganos, cuyos fundamentos religiosos estaban tan corrompidos. ¿También debían ser respetadas? Sí, también ellas, siempre en la medida en que fueran legítimas y se ejercieran dentro de la legitimidad. San Pedro y San Pablo serán muy claros en decirlo.

San Pablo lo enseña especialmente a los cristianos de Roma, señalando el fundamento último de esta obligación: "Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal. Por eso es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia" [2].

Alguno podría pensar que San Pablo escribe así porque todavía no ha experimentado lo terrible que había de volverse la autoridad romana para la Iglesia de Cristo. Pero cuando el Apóstol escribe las Cartas pas-

[1] Act 5, 29.
[2] Rom 13, 1-6.

torales, Nerón ya ha desatado la primera y horrible persecución. Sin embargo, le recomienda a Timoteo rezar por los gobernantes: "Ante todo te ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes y por todos los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad" [1]. Y a Tito le escribe: "Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades; que las obedezcan, que estén prontos para toda obra buena" [2]. Aun estando en la cárcel y a punto de ser condenado en inicuo juicio, no manifiesta ninguna rebelión contra la autoridad romana, sino que, por el contrario, lo único que le interesa es dar testimonio de Cristo ante ella: "El Señor me asistió y me dio fuerzas para que, por mi medio, se proclamara plenamente el mensaje y lo oyeran todos los gentiles" [3].

Vimos también que lo más seguro es que San Pedro haya escrito su primera carta movido justamente por el temor de la persecución que amenazaba extenderse a toda el Asia romana. Y como la acusación era de atentar contra el orden del Imperio, San Pedro les pide a los fieles que redoblen su disposición de ciudadanos obedientes: "Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana: ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios, que, obrando el bien, amordacemos la ignorancia de los hombres insensatos; como libres y no como quien tiene la libertad cual cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador" [4].

III. La convocación a la Iglesia

En todo este tiempo, pues, que se ha dado a las naciones para que se conviertan antes de la Segunda venida, si bien Jesucristo respeta las autoridades e instituciones políticas de los hombres, no por eso renuncia al ejercicio de su realeza. Los pueblos *deben* ingresar en la Iglesia:

- *deben*, porque reciben su autoridad de Dios, y Dios se hizo hombre y se constituyó Cabeza de la Iglesia;

[1] 1 Tim 2, 1-4.
[2] Tit 3, 1.
[3] 2 Tim 4, 17.
[4] 1 Pe 2, 13-17.

- *deben*, porque tienen que rendir a Dios culto de religión, y Dios ha instituido a Cristo como único Sacerdote y a la Iglesia como única religión;
- *deben*, porque Jesucristo es el único Salvador de los individuos y de los pueblos, pues "en ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" [1], y la Iglesia es la administradora de la salud cristiana.

La convocación a la Iglesia supone la predicación: "Uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan, pues «todo el que invocare el nombre del Señor será salvo». Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán sin haber oído? ¿Y cómo oirán si nadie les predica? ¿Y cómo predicarán si no son enviados? Según está escrito: «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian buenas nuevas!»" [2]. Y esta predicación suficiente y efectiva tendrá para cada pueblo su momento providencial antes del regreso de Cristo: "Será predicado este evangelio del Reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin" [3]. Este momento propio y preciso de cada pueblo es el día o tiempo de la «visitación»: "Os ruego, carísimos, que, como peregrinos advenedizos, os abstengáis de los apetitos carnales que combaten contra el alma, y observéis entre los gentiles una conducta ejemplar, a fin de que, en lo mismo por lo que os afrentan como malhechores, considerando vuestras buenas obras, glorifiquen a Dios en el día de la visitación" [4].

Ahora bien, llegado el «día de la visitación», si la nación visitada no exulta de alegría como Isabel ante la Virgen María: "¡Dichosa la que ha creído!" [5], ahí entonces comienza a ser pecado el no someterse a la Iglesia de Cristo: pecado de incredulidad si no recibe la fe, pecado de apostasía si la rechaza después de haberla recibido. Y entonces puede agotarse la paciencia de Dios: "¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos. Porque días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cercarán, y te estrecharán por todas partes, y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, por no haber conocido el tiempo de tu visitación" [6]. Ya Nuestro Señor les había suge-

[1] Act 4, 12.
[2] Rom 10, 12-15.
[3] Mt 24, 14.
[4] 1 Pe 2, 11-12.
[5] Lc 1, 45.
[6] Lc 19, 42-44.

rido a sus discípulos este comportamiento de Dios al enviarlos de dos en dos a predicar a las casas de Israel: "En cualquier ciudad o aldea en que entréis, informaos de quién hay en ella digno, y quedaos allí hasta que partáis. Y entrando en la casa, saludadla. Si la casa fuere digna, venga sobre ella vuestra paz; si no lo fuere, vuestra paz vuelva a vosotros. Si no os reciben o no escuchan vuestras palabras, saliendo de aquella casa o de aquella ciudad, sacudid el polvo de vuestros pies. En verdad os digo que más tolerable suerte tendrán la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad" [1].

Terminemos señalando que el pecado de incredulidad o apostasía no hace que un pueblo pierda necesariamente la legitimidad de su régimen político, porque, repitamos, Jesucristo no legisló nada en este ámbito, dejando que los hombres se ordenen políticamente como puedan y quieran. Pero las autoridades políticas comienzan entonces a faltar en sus deberes más esenciales, tendiendo a convertirse en tiránicas, y quedando librado a la prudencia política el reconocerlas o derrocarlas. Tendremos ocasión de verlo en el recorrido histórico sobre nuestro tema.

[1] Mt 10, 11-15.

Capítulo 6

«He aquí que hago nuevas todas las cosas»

Con la muerte del último Apóstol se cierra la Revelación de Dios a los hombres. Antes, entonces, de considerar las vicisitudes históricas de la doctrina católica sobre la relación de la Iglesia con los reinos temporales, demos una mirada a lo que quedó profetizado acerca de este asunto.

El tema, como en los anteriores casos, se podría hacer muy vasto, y trataremos de reducirnos a pocos puntos. Lo que ya tenemos visto nos sugiere dividir nuestro asunto en tres partes:

- Primero consideraremos lo que las profecías anuncian para el tiempo histórico que Dios ha dado a las naciones para convertirse e incorporarse a la Iglesia de Cristo.
- Luego veremos las profecías acerca de los acontecimientos inmediatamente anteriores al establecimiento del Reino definitivo de Dios, con la segunda venida de Nuestro Señor.
- Finalmente, nos alegraremos contemplando con el Profeta el Reino glorioso de los Cielos.

A. Los tiempos de la Iglesia

Los Apóstoles han sido enviados a predicar a todas las naciones. Saben que van como ovejas entre lobos, por lo que desde el principio vieron marcada su predicación por la persecución y el martirio. Pero a la muerte del último de ellos, la Iglesia se había extendido casi por todo el mundo. ¿Debían esperar para el futuro que el Evangelio siguiera expandiéndose hasta que el mundo estuviera dispuesto a la segunda venida de Cristo? No, porque Nuestro Señor les había anunciado claramente que al progreso del Evangelio le respondería una reacción de la impiedad.

Los discípulos no debían esperar que les ocurriera algo distinto del Maestro. Jesucristo había predicado y hecho milagros, convenciendo a las multitudes, pero el maligno supo obrar en las tinieblas para volver contra El los poderes mundanos y reducirlo a la soledad de la Cruz. Acción del bien, de la luz, y reacción del mal, de las tinieblas: "La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron" [1]. Pero en el aparente fracaso histórico de la obra de Jesús se dio en realidad su triunfo, porque Jesús se sostuvo obediente hasta la muerte, atrayéndonos eficazmente hacia Él: "Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y Yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí; esto lo decía indicando de qué muerte había de morir" [2], y mereciendo su glorificación: "¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" [3]. Pues bien, los Apóstoles fueron advertidos de que para ellos no sería distinto, y todas sus conquistas deberían seguir este proceso en que opera el misterio de la Cruz:

- Iluminación gozosa del Evangelio.
- Reacción dolorosa de los poderes tenebrosos: el demonio, el mundo y la carne.
- Triunfo glorioso por el martirio, como participación del sacrificio de Cristo.

Estos tres momentos por los que debe pasar la santificación de una persona individual [4], se imponen también para la conversión de la mul-

[1] Jn 1, 5.
[2] Jn 12, 31-33.
[3] Lc 24, 25-26.
[4] No corresponden con la división tradicional de las tres vías de la vida interior: vía purgativa o de incipientes; vía iluminativa o de proficientes; vía unitiva o de perfectos.

titud, y las profecías anuncian que lo mismo debe pasar con la humanidad en general, en su preparación al advenimiento del Reino glorioso de Dios. Los Apóstoles predicarían en todo el mundo con poder de palabra y de milagros, y las multitudes se iban a convertir. Pero en este mundo no deja de operar el misterio de iniquidad, que sabrá también oponerse hasta el final al Evangelio de Cristo, recuperando su fuerza hacia el fin de los tiempos, y el triunfo final de la Iglesia pasará también por una especie de martirio en tiempos del Anticristo, por el que merecerá su transformación gloriosa en la Segunda venida. Consideremos entonces las profecías que anuncian la declinación futura de la Iglesia, indagando a la vez las causas que en ello operan.

I. Las postrimerías de esta generación, peores que los principios

Hay una parábola profética de Nuestro Señor que explica el proceso de la reacción del mal en el mundo. Jesucristo cura un endemoniado ciego y mudo y la muchedumbre se pregunta: ¿No será éste el hijo de David? Pero los fariseos lo acusan de expulsarlo por el poder de Belcebú, príncipe de los demonios. "Jesús, penetrando sus pensamientos, les dijo: Todo reino en sí dividido será desolado, y toda ciudad o casa en sí dividida no subsistirá. Si Satanás arroja a Satanás, está dividido contra sí; ¿cómo, pues, subsistirá su reino? Y si yo arrojo a los demonios con el poder de Belcebú, ¿con qué poder los arrojan vuestros hijos? Por eso serán ellos vuestros jueces. Mas, si yo arrojo a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios. Pues ¿cómo podrá entrar uno en casa de un fuerte y arrebatarle sus enseres si no logra primero sujetar al fuerte? Ya entonces podrá saquear su casa" [1]. Satanás reina en este mundo porque el género humano mereció ser entregado a su poder por el pecado. Satanás es el fuerte, y su casa es el mundo, los reinos de los hombres. Pero Jesucristo les está mostrando que Él es más fuerte, pues puede expulsarlo, con lo que se hace patente que ha llegado el Reino de Dios.

Nuestro Señor les advierte además que, atribuyendo a mal los signos buenos que Él hace, están pecando contra el Espíritu Santo. Un fariseo, queriendo justificarse, le pide otras señales, pero Jesús le contesta: "La

---

Esta operación del misterio de la Cruz se da en el paso de la vía iluminativa a la unitiva, caracterizada por la noche oscura del espíritu: iluminación, noche oscura, unión (la purgación inicial hace posible la iluminación del Evangelio).

[1] Mt 12, 25-29.

generación mala y adúltera busca una señal, pero no le será dada más señal que la de Jonás el profeta" [1]. Esa señal es la de su muerte y resurrección, cuya figura había sido Jonás en el vientre de la ballena. Y termina con esta profecía: "Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos buscando reposo, y no lo halla. Entonces se dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y compuesta. Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, viniendo a ser las postrimerías de aquel hombre peores que sus principios. Así será de esta generación mala" [2].

La profecía está dirigida en particular a los judíos contemporáneos de Cristo, pero los elementos que Nuestro Señor señala exigen entenderla de manera más amplia. La casa es, evidentemente, la que antes dio como aquella en que Satanás reinaba; aunque aquí hable de un hombre, luego lo extiende a "esta generación mala". Si el demonio ha salido de aquel hombre, es porque Jesucristo lo ha expulsado con su muerte y resurrección, el signo de Jonás, de allí que esta casa se encuentre "barrida y compuesta". Pero algo ha ocurrido con aquella casa, pues está "vacía", ya no está Aquel más fuerte que fue capaz de expulsar al demonio. Y esto es justamente lo que le permite al maligno formar el propósito de volver, lo que hace con "otros siete espíritus peores que él". El Mesías iba a ofrecer el sacrificio redentor, pero Israel lo expulsaría, quedándose vacía de Cristo, de allí que Satanás se habría de apoderar de la Sinagoga de una manera peor a como la tenía para la venida de Nuestro Señor.

La «generación mala y adúltera» es, en un sentido primero y más directo, la de los judíos que tuvieron la gracia de ver y oír al Ungido y no lo recibieron. Pero el uso que Jesucristo hace de este concepto pide entenderlo también en un sentido más amplio, no reduciéndolo a sólo los judíos, ni a sólo los contemporáneos de Jesucristo. El Verbo se hizo hombre para iluminar a judíos y gentiles, y para estar con los suyos hasta el fin de los tiempos, de allí que la «generación mala» es también la de todos aquellos que no sean capaces de recibir su luz, judíos o no, pertenecientes a los últimos tiempos del Nuevo Testamento. Es la generación de los «hijos de este siglo», opuestos a los «hijos de la luz»: "Los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz" [3]. Nuestro Señor y los Apóstoles hablan muchas veces de esta generación:

---

[1] Mt 12, 39.
[2] Mt 12, 43-45.
[3] Lc 16, 8. Cf. Jn 12, 36: "Mientras tenéis luz, creed en la Luz, para ser hijos de la luz". Ef 5, 8: "Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; andad, pues, como hijos de la luz". 1 Tes 5, 5: "Todos sois hijos de la luz e hijos del día, no somos de la noche ni de las tinieblas".

- Cuando le traen un niño endemoniado que sus discípulos no han podido exorcizar, Jesucristo exclama: "¡Oh generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros?" [1]. Se queja de la poca fe del padre del niño y de sus discípulos, pero también de la de los hombres en general, que no los deja liberarse totalmente del demonio, y que tendría que soportar hasta establecer su Reino definitivo.
- Después de referirse a la caída de Jerusalén y a los acontecimientos que anunciarán el fin del mundo, Nuestro Señor agrega: "En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo esto suceda" [2]. Parte de la profecía se refiere a la generación de los hombres que lo escuchan, pero otra parte se extiende a toda la última generación de los tiempos del Evangelio, que son los últimos tiempos.
- En el sermón después de Pentecostés, San Pedro anuncia la nueva generación: "Y sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos soñarán sueños. Y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán". Luego se refiere al fin del mundo: "Y haré prodigios arriba en el cielo, y señales abajo en la tierra, sangre y fuego y nubes de humo. El sol se tornará tinieblas y la luna sangre, antes que llegue el día del Señor, grande y manifiesto. Y todo el que invocare el nombre del Señor se salvará" [3]. Y después de anunciarles a Jesucristo, termina diciendo: "Salvaos de esta generación perversa" [4], con lo que claramente se refiere no sólo al pueblo judío del momento, sino a todo el género humano que no se regenere por el bautismo.
- De la misma manera usa ese concepto San Pablo, exhortando a los Filipenses: "Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones, a fin de que seáis irreprensibles y sencillos, hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre la cual aparecéis como antorchas en el mundo" [5]. Aquí no habla a judíos sino a gentiles.

---

[1] Mt 17, 17.
[2] Mt 24, 34.
[3] Act 2, 17-21.
[4] Act 2, 40.
[5] Flp 2, 14-15.

Por lo tanto, la advertencia de Jesucristo acerca del retorno del maligno no vale sólo para el pueblo judío, sino para todos los pueblos en general. Es más, la imagen de una casa barrida y aderezada no vale tanto para la casa de Israel, que no llegó nunca a recibir a Cristo, sino más para la Cristiandad de las naciones gentiles. También en ella habrían de predominar los «hijos del siglo», pertenecientes a la generación mala y perversa, y un día se hallaría vacía de Cristo.

Jesucristo anunció repetidas veces la futura declinación de la fe y resfrío de la caridad: "¿Y Dios no hará justicia a sus elegidos, que claman a El día y noche, aun cuando los haga esperar? Os digo que hará justicia prontamente. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?" [1]. "Se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos, y por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos" [2]. Como se ve, Nuestro Señor pone como causa especial de este proceso el surgimiento de falsos profetas, los que se da a entender que surgirán de entre los mismos cristianos, deformando el Evangelio. En las cartas últimas, los Apóstoles advierten con notable insistencia en la futura aparición de falsos doctores y falsos profetas:

San Pedro, en su última carta: "Como hubo en el pueblo profetas falsos, así habrá falsos doctores, que introducirán sectas perniciosas, llegando hasta negar al Señor que los rescató, y atraerán sobre sí una repentina ruina. Muchos les seguirán en sus liviandades, y, por causa de ellos, será blasfemado el camino de la verdad" [3].

San Pablo, escribiendo a Timoteo: "El Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios" [4]. "Has de saber que en los últimos días sobrevendrán tiempos difíciles, porque habrá hombres egoístas, avaros, altivos, orgullosos, maldicientes, rebeldes a los padres, ingratos, impíos, desnaturalizados, desleales, calumniadores, disolutos, inhumanos, enemigos de todo lo bueno, traidores, protervos, hinchados, amadores de los placeres más que de Dios, que con una apariencia de piedad están en realidad lejos de ella. Guárdate de ésos, pues hay entre ellos quienes se introducen en las casas y se captan el ánimo de mujerzuelas cargadas de pecados, que se dejan arrastrar de diversas concupiscencias, que siempre están aprendiendo, sin lograr jamás llegar al conocimiento de la verdad" [5].

---

[1] Lc 18, 7-8.
[2] Mt 24, 11-12.
[3] 2 Pe 2, 1-2.
[4] 1 Tim 4, 1.
[5] 2 Ti 3, 1-7.

San Judas. Toda su carta no es más que una advertencia contra los falsos doctores que han de venir al fin de los tiempos: "Carísimos, deseando vivamente escribiros acerca de nuestra común salud, he sentido la necesidad de hacerlo, exhortándoos a combatir por la fe, que, una vez para siempre, ha sido dada a los santos. Porque disimuladamente se han introducido algunos impíos, ya desde antiguo señalados para esta condenación, que convierten en lascivia la gracia de nuestro Dios y niegan al único Dueño y Señor nuestro, Jesucristo. [...] Pero vosotros, carísimos, acordaos de lo predicho por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo. Ellos os decían que a lo último del tiempo habría mofadores que se irían tras sus impíos deseos" [1].

San Juan, que vivió hasta ver aparecer las primeras herejías gnósticas, ve allí las primicias del Anticristo: "Hijitos, ésta es la hora postrera, y como habéis oído que está para llegar el Anticristo, os digo ahora que muchos se han hecho anticristos, por lo cual conocemos que ésta es la hora postrera. De nosotros han salido, pero no eran de los nuestros" [2]. "Ahora se han levantado en el mundo muchos seductores, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Este es el seductor y el anticristo" [3].

II. El freno del misterio de iniquidad

En la Revelación se anuncia, entonces, un progreso y declinación del Evangelio, cuyos tiempos son desconocidos: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano" [4]; "De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre" [5]. Como principio de progreso tenemos la gracia de Jesucristo, comunicada por los sacramentos, y que opera según la ley del misterio de la Cruz, como dijimos. Y el principio de declinación es la fuerza del pecado, que combina el poder del demonio, del mundo y de la carne, y opera según el régimen de lo que San Pablo llama «misterio de iniquidad» [6]. Ahora bien, no puede decirse que hacia el final de los tiempos la gracia de Jesucristo pierda su virtud; y tampoco puede decirse que el misterio de iniquidad no esté operando desde el principio. ¿Por qué, entonces, habría de predominar un primer tiempo la gracia de Cristo y luego, hacia el final, debía pre-

[1] Jud 1, 3-4 y 17-18.
[2] 1 Jn 2, 18-19.
[3] 2 Jn 1, 7.
[4] Act 1, 7.
[5] Mt 24, 36.
[6] 2 Tes 2, 7.

dominar el pecado? ¿Por qué no había de ser siempre más o menos igual, si siempre están presentes las mismas causas? Mas hoy, pudiendo mirar dos mil años de Iglesia, parecen confirmarse los anuncios proféticos, pues hasta el s. XIII la Iglesia se muestra capaz de triunfar en todas sus empresas, y desde entonces no parece sino retroceder ante la maldad. ¿Hay alguna otra causa a tener en cuenta que explique esta diferencia?

San Pablo habla de un freno u obstáculo a la operación del misterio de iniquidad que la podría explicar: "Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es *lo que ahora le retiene*, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de iniquidad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio *el que ahora le retiene*, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará con la manifestación de su Venida" [1]. El Apóstol se refiere a este freno primero en neutro, a manera de principio o causa: «lo que ahora lo retiene, *nunc quid detineat*, νῦν τὸ κατέχον»; y luego determinadamente, a modo de persona: «el que ahora le retiene, *qui tenet nunc*, ὁ κατέχων ἄρτι» [2].

¿Qué y quién es este obstáculo que detiene la operación del misterio de iniquidad? "Es bastante difícil determinarlo – comenta Fillion –; es aun el punto más oscuro de todo este pasaje, como lo prueban las opiniones tan divergentes que se han dado al respecto en el curso de los siglos. Se puede decir, de manera general, que las dos fuerzas en cuestión, «lo que retiene» y «el que retiene», tienen en el pensamiento del Apóstol un carácter bienhechor, porque impiden de hecho la llegada del Anticristo. Además, existían en el tiempo de San Pablo, porque habla como de cosas actuales, y existen todavía hoy, puesto que el hombre de pecado todavía no ha aparecido. Como respondiendo a la idea del κατέχων

[1] 2 Tes 2, 1-8.

[2] Ο῾κατέχων es el participio presente del verbo κατέχω, compuesto de κατα – ἔχω (llevar, tomar, retener), que significa: retener fuertemente, detener. Ἄρτι es adverbio de tiempo: al instante, ahora.

personal, se ha citado a Nuestro Señor Jesucristo, al mismo San Pablo, a muchos otros personajes; como representando el κατέχον abstracto, la Iglesia cristiana y su feliz influencia sobre el mundo, el decreto inmutable de Dios que retrasa la venida del Anticristo hasta el fin de los tiempos, etc. Según un sentimiento muy preferido en la antigüedad, en la edad media y aun en nuestros días, «lo que retiene» habría consistido en el imperio romano y su poderosa organización, sus leyes admirables; «el que retiene», en cada emperador sucesivo. Estas dos fuerzas, nos dicen los partidarios de este sistema, impiden en realidad al mal de convulsionar el mundo y de acelerar su fin. Como el imperio romano ha desaparecido hace mucho tiempo, se le ha dado por sucesor al Santo Imperio, o al Estado cristiano en general. No se puede negar que haya algo bueno en esta opinión, que es todavía hoy la de excelentes exégetas católicos". Es la interpretación que Santo Tomás da como primera: "Es mejor que [«*qui tenet nunc*»] se refiera a Nerón en cuanto es la persona pública del Imperio Romano, «que sea quitado de en medio», esto es, sea quitado el Imperio Romano de este mundo" [1]. Y es ciertamente la interpretación que nos parece por muchas razones que se debe tomar [2].

Por la manera de hablar de San Pablo, que pasa del principio a la persona como hablando de la misma cosa, tienen que ser realidades casi equivalentes. Y así ocurre con el orden romano (*quid*) y el César que lo impone (*qui*). Es más, como hace Santo Tomás, del Imperio Romano se puede hablar como de una causa o principio, y como de una persona pública, de manera que en ambos casos se entienda exactamente lo mismo.

Tiene que ser una cosa concreta y manifiesta, y no un principio teológico o una realidad espiritual de difícil conocimiento, porque San Pablo se refiere a ello con sencillez, como a cosa cuya comprensión no exige especial agudeza de intelecto. Pero a la vez debe ser algo de lo que pudo hablar oralmente, mas no convenía mencionar por escrito. Y todo esto vale para las autoridades romanas, asunto tan presente para los

---

[1] In II Ad Thesal. cap. 2, lect. 2, n. 45.

[2] P. Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Vórtice, p. 46-47: "San Pablo había dicho a los cristianos de Tesalónica qué cosa era ese *Obstáculo-Obstaculizante* misterioso; «a ellos sí, pero no a nosotros», exclama San Agustín. Sin embargo él, como los demás antiguos Padres, vieron el *Obstáculo* en el Imperio Romano, que con su organización política, su genio jurídico, su disciplinado ejército y su férreo orden externo, impedía la explosión de la Iniquidad siempre latente; y en el masculino participio presente, al Emperador... No *se reveló* el Anticristo. Y entonces la exégesis patrística rectificó su punto de mira sin abandonarlo: el Imperio Romano es el *Obstáculo*; pero no propiamente su Emperador personal, sino su estructura formal, el Orden Romano, que se conserva y aún se completa en la inmensa creación político-cultural llamada la Cristiandad europea... Ésta es la interpretación más sólida y respaldada del *Katéjon* de San Pablo".

destinatarios y el remitente, del que hemos visto cómo evitaban siempre los Apóstoles hablar de manera expresa por prudencia.

Yendo más al fondo del asunto, como se trata de un principio que se opone como contrario a aquello que llevará al triunfo del Anticristo, debe ser una realidad del mismo género: «*contraria sunt in eodem genere*, los contrarios están en el mismo género» [1]. Ahora bien, Satanás impondrá el Anticristo moviendo los poderes políticos mundanos para perseguir la Iglesia: "El diablo – dice Santo Tomás –, en cuya potestad viene el Anticristo, ya empieza a obrar ocultamente su iniquidad por medio de tiranos y seductores, porque las persecuciones de la Iglesia de aquel tiempo son figura de aquella última persecución contra todos los buenos, y son como imperfectas por comparación a ella" [2]. Por lo tanto, hay que pensar que lo que detiene la manifestación del Anticristo sean poderes políticos fuertes que la divina Providencia haya puesto al servicio de la Iglesia de Jesucristo. Y esto es justamente, como hemos venido señalando, lo que sabían todos los cristianos desde el inicio: que Roma se rendiría a Cristo y protegería su Iglesia.

El combate, entonces, se da entre dos jefes no visibles, Jesucristo y Satanás. El *misterio de iniquidad* reside en que Satanás logró poseer a las mismas autoridades espirituales del pueblo elegido, la Sinagoga, volviéndola contra el Mesías prometido, al que llegó a crucificar, y lanzándola en diabólica persecución de su Iglesia. El colmo de la iniquidad está en que la misma jerarquía que Dios estableció para su pueblo elegido en el Antiguo Testamento, se haya transformado en una especie de Anti-Iglesia de Satanás. Así como Jesucristo es cabeza de la Iglesia invisible del cielo y de la Iglesia visible de la tierra, así también Satanás se hizo cabeza de una jerarquía invisible de ángeles caídos que lucharon con los ángeles de Dios: "Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el Dragón, y peleó el Dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo" [3], y logró encabezar también la rebelión de otra jerarquía visible de hombres, la Sinagoga, para combatir a la Iglesia de Nuestro Señor. A la Santa Sociedad universal que Cristo dotó de poderes espirituales para llevar los pueblos a Dios, Satanás le opone una pérfida sociedad internacional, a la que procura poderes ocultos para rebelar las naciones contra el Creador. Pues bien, la operación de este misterio de iniquidad, que persiguió a los Apóstoles en los primeros años del cristianismo, seguirá persiguiendo a

[1] In X Metaph. lect. 10, n. 2122.
[2] In II Ad Thesal. cap. 2, lect. 2, n. 44.
[3] Ap 12, 7-8.

la Iglesia a lo largo de la historia, estando siempre constante y activamente presente en todos los movimientos de poderes anticristianos, como el Islam, la masonería, el comunismo, los poderes financieros, etc., empujando a las naciones paganas o apóstatas a combatir a Jesucristo.

La Iglesia no tiene por sí misma poder temporal, y si a su espada espiritual Nuestro Señor no le hubiera concedido desde el inicio una espada material muy bien afilada, no habría tenido tiempo para predicar a todas las naciones, terminando mártir en el primer intento. Esta espada temporal, especialmente preparada por la Providencia para defensa de la Iglesia, fue el Imperio Romano, un orden político especialmente sano, vallado por los ángeles para que no fuera totalmente poseído por Satanás – como dijimos al hablar de los «imperios humanistas» de Daniel –, suficientemente dispuesto en el orden natural como para convertirse en cristiano sin dejar de ser lo que era, lo que no es posible con ninguno de los demás pueblos de la tierra. Es moralmente imposible pensar que la Iglesia hubiera podido construir una Cristiandad a partir de los pueblos bárbaros sin la estructura previa del orden romano, sin el prestigio de sus instituciones, de su cultura, de su historia.

Los Apóstoles sabían, por expresa advertencia de Jesucristo, que la Iglesia debía difundirse por el mundo desde Roma. Y el motivo no era porque de Roma salieran calzadas empedradas para todas partes, sino porque el orden romano habría de proteger la difusión del Evangelio. Ya vimos con San Pablo cuántas veces las autoridades romanas lo salvaron de la persecución judaica. No parece que Nuestro Señor les haya aclarado hasta qué punto se haría cristiano el Imperio Romano, pero sí queda suficientemente claro que sabían que sus autoridades les serían favorables frente a la Sinagoga.

Para terminar la defensa de esta interpretación hay que responder una evidente objeción: no se puede sostener sin afirmar que el Imperio Romano sigue vigente hoy, lo que parece un abuso de sentido. Respondamos diciendo que las profecías de Daniel nos obligan a afirmar esta permanencia, lo que pasamos a explicar en un nuevo punto.

III. La arcilla y el hierro

Algunos exégetas ven en la montaña del sueño de Nabucodonosor a la Iglesia militante, de manera que el imperio del hierro acabaría con su establecimiento: "El reino de hierro que rompe y hace pedazos a todos los otros – dice Dom Jean de Monléon –, representa entonces el poder romano en tiempos de su virilidad, cuando, bajo la República, sus legiones ocuparon poco a poco toda la cuenca del Mediterráneo, y le ase-

guraron a la Ciudad de las siete colinas la dominación sobre el mundo entonces conocido. Este período de «hierro puro» o de plena fuerza, se prolongará hasta los primeros emperadores: César, Augusto, Tiberio. Pero luego la arcilla vendrá a mezclarse al hierro: al lado de algunos príncipes que serán todavía grandes figuras, los demás no serán más que seres viciosos y degradados, que abusarán de su poder para cometer crímenes sobre crímenes, tiranizar a sus súbditos, y entregarse sin freno a las peores extravagancias. [...] Pero antes que el curso de aquellos cuatro imperios haya acabado, «Dios suscitará un nuevo reino que no será destruido jamás», jamás entregado a un pueblo extranjero. Este reino será el de Cristo, la Iglesia instituida por Él, cuyo reino sobre esta tierra durará hasta el fin de los tiempos, y se continuará luego en el cielo durante la eternidad. Las puertas del infierno, es decir, los perseguidores y los herejes, podrán amenazarla y atormentarla, pero no la dominarán ni la destruirán jamás. Ella será la que quebrará y aniquilará a todos los otros reinos, y subsistirá eternamente" [1].

Sin embargo, ya defendimos más arriba que en la montaña debe más bien verse el Reino eterno – incoado ciertamente por la Iglesia militante –, y que el imperio de hierro se extiende, aunque en estado de división interna, hasta el fin de los tiempos [2]. Ahora nos toca considerar la manera como se entiende continuar el Imperio Romano.

Volvamos a escuchar la descripción de Daniel: "Sus piernas [eran] de hierro, y sus pies, parte de hierro y parte de barro. Tú estuviste mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por mano, hirió a la estatua en los pies de hierro y de barro, destrozándola. Entonces el hierro, el barro, el bronce, la plata y el oro se desmenuzaron juntamente y fueron como tamo de las eras en verano; se los llevó el viento, sin que de ellos quedara traza alguna, mientras que la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra" [3]. Y el mismo Daniel lo interpreta así: "Habrá un cuarto reino, fuerte como el hierro; como todo lo rompe y destroza el hierro, así él romperá todo, igual que el hierro, que todo lo hace pedazos. Lo que viste de los pies y los dedos, parte de barro de alfarero, parte de hierro, es que este reino será dividido, pero tendrá en sí algo de la fortaleza del hierro, aunque viste el hierro mezclado con el barro. Y el ser los dedos parte de hierro, parte de barro, es que este reino será en parte fuerte y en parte frágil. Viste el hierro mezclado con barro porque se mezclarán por alianzas

---

[1] Dom Jean de Monléon OSB, *Histoire Sainte. 5. Le prophète Daniel*, cap. 3.
[2] Cf. «1º La Piedra que desmenuzará a todos los reinos (Dn 2, 44)», p. 306.
[3] Dn 2, 33-35.

humanas, pero no se pegarán unos con otros, como no se pegan el hierro y el barro. En tiempo de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre. Eso es lo que significa la piedra que viste desprenderse del monte sin ayuda de mano, que desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder después. El sueño es verdadero, y cierta su interpretación" [1].

La Piedra, que es Cristo, golpea los pies, que son frágiles por la mezcla de hierro y arcilla, y se continúan en los dedos, afectados por la misma fragilidad. El misterio de los dedos parece suficientemente resuelto por el sueño de las «cuatro bestias» del mismo Daniel, donde se dice claramente que son reinos que continuarán el imperio del hierro, de los cuales saldrá el reino del Anticristo: "Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi la cuarta bestia, terrible, espantosa, sobremanera fuerte, con grandes dientes de hierro. Devoraba y trituraba, y las sobras las machacaba con los pies. Era muy diferente de todas las bestias anteriores y tenía diez cuernos" [2]. Ahora es un ángel quien lo interpreta: "La cuarta bestia es un cuarto reino sobre la tierra, que se distinguirá de todos los otros reinos y devorará la tierra toda y la triturará. Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán" [3]. Se hace evidente, entonces, que los reinos que continúan el Imperio Romano son los Reinos cristianos, continuados a su vez por los Estados modernos (no intentamos interpretar el número diez). La continuidad institucional y cultural – en la que tuvo parte esencial la Iglesia – es más que suficiente para justificar la interpretación. En cuanto a esto, habrá ocasión de insistir al recorrer los siglos de Iglesia con nuestro tema.

El asunto que quisiéramos estudiar es el de la fragilidad representada por la arcilla. Daniel dice: "*Quod autem vidisti ferrum mistum testae ex luto, commiscebuntur quidem humano semine; sed non adhebunt sibi, sicuti ferrum misceri non potest testae*" [4]. «*Testa ex luto*» es la teja o ladrillo de arcilla o barro cocido, material usado para construcción, pero que no se adhiere al hierro ni a ningún metal, y como puede soportar grandes temperaturas, se utiliza justamente para hacer los moldes en que se funden las piezas metálicas. *Commiscebuntur humano semine*: se mezclarán por alianzas e intereses de familias, pero

[1] Dn 2, 40-45.
[2] Dn 7, 7.
[3] Dn 7, 23-24.
[4] Dn 2, 43.

sin alcanzar una unidad política verdadera. ¿La arcilla sólo está puesta para significar la división interna de ese imperio, o quiere señalar un elemento especial que sea causa de esa división? Es bueno ser sobrio a la hora de interpretar, y vemos que la mayoría de los exégetas no se detienen en darle a la arcilla mayor significación. Nos parece legítimo, sin embargo, intentar ir más allá.

La naturaleza y graduación de los materiales de la estatua constituyen un aspecto principal de su simbolismo, por lo que parece necesario prestar atención a este quinto elemento de su composición, que el mismo Daniel lo cuenta entre los demás: "Entonces todo a la vez se hizo polvo: el hierro y el barro, el bronce, la plata y el oro" [1]. Como observamos más arriba al tratar de estos imperios [2], la graduación de las cuatro partes de la estatua es doble: una decreciente, de la calidad de los metales y la unidad, y otra creciente, de la dureza. La arcilla aparece como algo ínfimo en calidad y que atenta contra la dureza del hierro por su fragilidad, aunque por otra parte no es comparable por pertenecer a un género distinto de los metales. Pues bien, cuando quisimos entender qué significaba la degradación de metales, no pudimos ver otra cosa que la decreciente *religiosidad* de esos imperios, que explica tanto su menor *dignidad* ante Dios, la debilidad de su *unidad* intrínseca y el aumento de *dureza* ante los hombres. Si guardamos ahora la coherencia de nuestra interpretación, la arcilla tendrá que ver con esto.

Nos parece que la arcilla que aparece en los pies de la estatua significa justamente la *religión* en cuanto se distingue y separa de la política propiamente dicha. Vimos que el pueblo romano fue fuerte y conservó su unidad mientras mantuvo la religión de su Ciudad; pero habiendo devorado a todo el mundo conocido, tuvo por una parte la sabiduría de distinguir religión y política, pero por otra parte fracasó al intentar inventarse una religión universal:

- Hasta Alejandro, los grandes imperios quisieron consolidar su unidad imponiendo una religión principal, con lo que hicieron irresolubles los conflictos internos. Los romanos, en cambio, decidieron distinguir claramente lo político de lo religioso, dominando con dureza en el orden político y dejando mucha libertad en cuanto a la religión.
- Para consolidar, sin embargo, la unidad del Imperio, intentaron inaugurar un pacto ecuménico de divinidades, pero en esta pretensión corrompieron su propia religión, fundando un enorme

[1] Dn 2, 35.
[2] Cf. «V. La degradación de los imperios», p. 265.

cuerpo sin alma. La distinción era sabia, porque el político no puede forzar la religión, que pertenece a un orden superior, pero para su Imperio universal les faltó una religión verdaderamente universal.

La arcilla, entonces, simboliza la religión que, en el curso histórico del Imperio romano, se separó del puro hierro político y, a la vez, se corrompió. Y este proceso ocurrió exactamente para el tiempo de la venida de Jesucristo, la Piedra que venía a herir la estatua. Como ya dijimos e iremos viendo mejor, la distinción entre política y religión – hierro y arcilla – que introdujeron los romanos, algo totalmente nuevo para el mundo antiguo, fue prudente y providencialmente querida, pues en ella se apoyó Nuestro Señor para ofrecer al mundo político la verdadera Religión, nueva Arcilla divina capaz de unir los reinos humanos con la solidez de una piedra preciosa. De hecho, la Religión cristiana lograria unir un tiempo a los reinos en que se dividió el Imperio romano, constituyendo la Cristiandad. De allí que, continuando el pensamiento de San León Magno que engrandece el imperio espiritual de la Roma de San Pedro y San Pablo: "La supremacía que te viene de la religión divina, se extiende más allá de lo que jamás alcanzaste con tu dominación terrenal", Santo Tomás diga que el imperio temporal de los Césares, que puso obstáculo al misterio de iniquidad, se continúe en el imperio espiritual de los Papas: "[El Imperio romano] todavía no cesó, sino que se ha conmutado de temporal en espiritual, como dice el Papa San León en el sermón de los Apóstoles" [1].

Algunos ven en la sentencia de Santo Tomás un cambio de opinión respecto del freno del Anticristo, como si hubiera dejado de ver en él al poder político de los Césares para pasar a ver el poder espiritual de los Papas, con lo que el obstáculo no sería entonces el Imperio romano, sino la Iglesia. Pero no es propiamente así. Cuando Santo Tomás explica qué quiere decir San Pablo con el obstáculo, «*qui tenet*», en la lección 2 del capítulo II, habla sin más del Imperio romano como primera interpretación (aunque no única). La expresión citada es de la lección 1, cuando está explicando qué debe entenderse por la apostasía o «*discessio*» (defección). La apostasía antecede, a manera de señal, la manifestación del "Hombre impío, el Hijo de perdición" [2], detenido por el obstáculo, otro signo previo al Anticristo. Pero San Pablo no aclara qué relación hay entre esas dos señales: la apostasía puede ser causa de la desaparición del obstáculo, o la desaparición del obstáculo causa de la apostasía. Santo Tomás dice que la apostasía puede entenderse de dos maneras:

---

[1] In II Ad Thesal. cap. 2, lect. 1, n. 35.
[2] 2 Tes 2, 3.

- Primeramente como «*discessio a fide*», defección de la fe, que primero se predicaría en el mundo entero y luego los hombres se apartarían de ella.
- O, puesto que el obstáculo es el Imperio romano, también puede entenderse como "defección del Imperio romano, al que todo el mundo le estaba sujeto; pues dice San Agustín que esto está figurado por Daniel 2, 31 en la estatua, donde se nombran cuatro reinos, y después de ellos el [segundo] advenimiento de Cristo, y que esto era un signo conveniente, porque el Imperio romano fue establecido para que bajo su potestad se predicara la fe por todo el mundo" (n. 34).

Nosotros diríamos que, evidentemente, la apostasía es *a fide*, de la fe, pero si lo que frena este proceso es el Imperio, tiene que ser también en cierta manera una apostasía o defección del Imperio en cuanto detiene el misterio de iniquidad. Y aquí es donde viene la trasposición de Santo Tomás, quien continúa lo citado haciendo una objeción y respondiéndola: "¿Pero cómo puede ser esto, si ya los [pueblos] gentiles dejaron el Imperio romano y, sin embargo, todavía no vino el Anticristo? Hay que decir que [el Imperio romano] todavía no ha cesado, sino que se ha conmutado de temporal en espiritual, como dice el Papa [San] León en el sermón de los Apóstoles. Y por lo tanto debe decirse que la apostasía del Imperio romano debe entenderse no sólo [como] del temporal, sino [también] del espiritual, esto es, de la fe católica de la Iglesia romana. Aquí tenemos un signo conveniente, pues así como Cristo vino cuando el Imperio romano dominaba a todos, así por el contrario el signo del Anticristo es la defección del [Imperio]" (n. 35).

Lo que dicen San León y Santo Tomás sólo se entiende si se tiene en claro la función política que cumple el poder eclesiástico, y no se está contagiado con el *síndrome de inmunodeficiencia antiliberal*. La función de unificación política del Imperio que malamente pudieron hacer los Césares por la fuerza del hierro, la hicieron excelentemente los Papas con la divina arcilla del poder eclesiástico. El orden romano no sólo sirvió a la Iglesia, sino que se entregó a Ella, haciéndose cristiano y conformando la Cristiandad. La apostasía *a fide* que equivale a una apostasía *a Romano imperio*, es la apostasía de la pública profesión de fe de las naciones católicas, que dejan de reconocer su subordinación espiritual a la Sede romana, con lo que pierden el ordenamiento sobrenatural a la salvación y comienzan a perder necesariamente el mismo ordenamiento natural que heredaron de los antiguos romanos (pues no se puede conservar el orden natural sin la acción de la gracia). El signo de la venida del Anticristo es, entonces, la metamorfosis anticristiana y antinatural de los Diez

Reinos en que se dividió el Imperio romano, dejando de ser el Obstáculo que lo detiene para pasar a ser la Bestia que lo impone: "Vi cómo salía del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y sobre los cuernos diez diademas, y sobre las cabezas nombres de blasfemia" [1].

Volviendo entonces al problema que planteamos, parece que podemos decir: La apostasía pública de los gobernantes de los reinos cristianos es la causa de que desaparezca el obstáculo, y la desaparición del obstáculo es la causa de la apostasía privada de la gran mayoría de cristianos, que no saben seguir siéndolo si no los contiene el orden social.

*

Hemos intentado dar una interpretación teológica del simbolismo de la arcilla que, si bien no tiene un apoyo explícito de exégetas autorizados, nos parece en perfecta consonancia con la interpretación más tradicional. Hemos procedido con legítima (esperamos) y completa libertad de espíritu – nuestra conciencia es testigo –, y encontramos al final que nuestra interpretación coincide substancialmente con la que adopta Calderón Bouchet en su libro *La arcilla y el hierro* (p. 13): "El simbolismo religioso ha usado estas dos palabras, arcilla y hierro, para señalar, por una parte, la constitutiva fragilidad del ordenamiento religioso de la vida humana, necesariamente confiado a la poco firme disposición de la voluntad, y por otra parte, a la dura constitución del orden político que nunca puede descuidar las inclinaciones al mal uso de la libertad" [2].

B. Tres advertencias sobre los últimos tiempos

No nos parece necesario, y ni siquiera conveniente, embarcarnos en la interpretación de las profecías acerca de los últimos tiempos. No hacen directamente a nuestro tema, que considera la relación del poder político y el eclesiástico en los tiempos de la Iglesia, y son asuntos en los que no se puede tener nada muy claro. Tocaremos sólo tres puntos, adoptando ahora una línea de sobriedad que no tuvimos en lo anterior. Pondremos

[1] Ap 13, 1.

[2] Rubén Calderón Bouchet, *La arcilla y el hierro. Sobre las relaciones entre el poder político y el religioso*, Prólogo de Rafael Gambra, Nueva Hispanidad, Bs. As. 2002. El libro comienza con las palabras citadas.

tres notas de advertencia, una contra el *imperialismo*, otra contra el *milenarismo* y una tercera contra el *apocaliptismo*, todas tentaciones para los que se han hartado del tiempo presente, impaciencia poco católica.

I. El Rey del mundo

Cuestión. ¿Los Apóstoles podían haber tenido la esperanza de que el César romano se convirtiera y reconstruyera un Imperio mundial cristiano? O dicho de una manera más general, ¿se puede considerar como esperanza cristiana – si no implícita en la Revelación, al menos no contraria a la misma – la de un Imperio universal regido por un cristianísimo Rey del mundo? Ésta es la cuestión.

Parece que sí. El Papa es Vicario de Cristo Sacerdote en aquellas cosas que hacen a Dios, mientras que los Reyes, que deben hacerse cristianos, son Vicarios de Cristo Rey en las cosas que hacen a los hombres. Pero así como convino que hubiera un único Papa, que representara al único Cristo Sacerdote en la tierra y asegurara la unidad de la Iglesia universal, así también parecería conveniente que haya un único Rey universal, que represente al único Cristo Rey y asegure la unidad y la paz al mundo entero. A un único Santísimo Papa, Padre universal en el orden religioso, un único Cristianísimo Rey, Padre mundial en el orden político, debida y plenamente subordinado a aquél, que coopere eficacísimamente con el Papa en la conversión y santificación de las almas.

Parece una esperanza implícita en la Revelación, implicada en el mandato de Cristo de poner en Roma el fundamento de la expansión eclesiástica y de profesar la fe ante el César romano: “Como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma” [1].

No parece al menos contraria a la Revelación, porque bien puede decirse que todo deseo legítimo del corazón humano es en cierto modo cristiano, y hemos visto que el deseo de un Imperio mundial que asegure la unidad y la paz entre los hombres ha habitado siempre en las entrañas de la humanidad. Si Aristóteles no fue capaz de concebir una organización política que abarcara al mundo entero, su discípulo Alejandro despertó este deseo, y los romanos lo llevaron a cabo. Aún después de la caída del Imperio, los cristianos nunca renunciaron a este ideal: “Sea encarnado en un Monarca galo, sea en un Monarca alemán, sea al fin en un Monarca español – Carlos Quinto, «emperador de Occidente» –, existió siempre hasta nuestros días (1806) un Rey en Europa con el título de Emperador Romano («Rey de Romanos, Emperador del

[1] Act 23, 11.

Sacro Romano-germánico Imperio»). El último dellos fue Francisco José I de Austria, despojado de su título – y de sus súbditos, al menos nominales – por Napoleón I" [1].

Parece que no. Los Apóstoles se encuentran con un mundo políticamente fragmentado, con un Imperio romano que impone una unidad material, fundada en la fuerza de sus armas, sin el alma de una verdadera unidad política, tal como lo simbolizan los pies de hierro y arcilla. Y el mandato de Cristo se dirige a una pluralidad de naciones: "Id, pues, y enseñad a todas las naciones, bautizándolas" [2], y no con la intención de organizarlas políticamente, sino de salvarlas para el gran día del Juicio: "El que creyere y se bautizare se salvará; pero el que no creyere será condenado" [3]. Es más, cuando los Apóstoles aconsejan a sus fieles que obedezcan las autoridades políticas, ni siquiera presuponen que éstas se conviertan. No parece que en la Revelación haya grandes esperanzas políticas.

Respuesta. En la Revelación no sólo no hay ninguna gran esperanza política, sino que la doctrina del pecado original implica un claro y sabio *pesimismo político*. El pecado dejó al mundo bajo el poder de Satanás, y si bien Jesucristo triunfó de él por la Cruz, los efectos de la Redención no serán completos hasta la renovación del universo en la segunda venida de Nuestro Señor. Aún después de la Cruz y de la institución de la Iglesia, el demonio no deja de ser el «Príncipe de este mundo» [4]: "Estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el espíritu que actúa en los rebeldes" [5]. Hasta el final de los tiempos el mundo sigue bajo la potestad de Satanás: "Sabemos que somos de Dios, y que el mundo entero yace en poder del Maligno" [6]. Y, como vimos, las influencias combinadas del demonio, del mundo y de la carne afectan especialmente a los hombres que detentan el poder político. Y mientras mayor sea el poder, mayor la tentación.

Por razón justamente de este estado del hombre en su naturaleza caída, Jesucristo separó las jurisdicciones eclesiástica y política, dotando solamente a la jerarquía eclesiástica de los carismas necesarios para su buen ejercicio, y despojándola de todo aquello de lo que aprovecha el Maligno para dominar: riqueza, mujer y la soberbia del poder material.

---

[1] P. Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Vórtice, p. 279.
[2] Mt 28, 19.
[3] Mr 16, 16.
[4] Jn 14, 30.
[5] Ef 2, 1-2.
[6] 1 Jn 5, 19.

El benéfico influjo del poder eclesiástico haría posible unas de las más grandes maravillas de la gracia: los reyes santos. Pero mientras el mundo sea mundo, éstos nunca dejarán de ser excepción, y a reyes santos no es de esperar que le sigan hijos santos. De allí que, aun en los tiempos del mayor esplendor de la Cristiandad, a la Iglesia siempre la haya salvado de la opresión la pluralidad de los reinos cristianos, pues los poderosos siempre han terminado intentando forzar los poderes eclesiásticos a su favor, y sólo han podido ser frenados por el entrecruzamiento de intereses políticos contrarios.

Parece cierto, como dice el Padre Castellani, que entre los monarcas cristianos persistió la ilusión de reconstruir el Imperio, pero nos atrevemos a decir que fue una tentación bajo apariencia de bien, sufrida por aquellos que no tienen el carisma de la indefectibilidad en el ejercicio de su prudencia política. Los Papas han tenido siempre las cosas más en claro. La cita que dimos más arriba no termina ahí: "El último dellos fue Francisco José I de Austria, despojado de su título – y de sus súbditos, al menos nominales – por Napoleón I; el cual representó el cuarto o el quinto intento de unificar Europa (o sea, reconstruir el Imperio), ideal que ha sido constantemente el sueño de los grandes estadistas europeos; y ha venido a refugiarse hoy en el seno de la NATO" [1]. El único imperio mundial que en la Revelación viene profetizado antes del establecimiento del Reino de Dios, es solamente el de la Bestia del mar [2], y será por poco tiempo, que ni el diablo es capaz de mantener por mucho rato una organización mundial con hombres tan desordenados. Por lo tanto, la constitución de un Imperio mundial que efectivamente gobierne todos los pueblos, no es el sueño sino la pesadilla de los cristianos, porque si lo lograra establecer un San Carlomagno, podemos asegurar que a su muerte tendremos sentado en su trono al Anticristo.

II. El milenarismo

En el capítulo 20 del Apocalipsis se habla de un reinado milenario de Cristo y los Santos: "Luego vi unos tronos, y se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años" [3].

---

[1] P. Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Vórtice, p. 279.
[2] Cf. Ap. 13.
[3] Ap 20, 4.

Mucho se ha hablado, y quiera Dios que mucho se hable, pero bien, de este reinado de mil años profetizado en el Apocalipsis, porque – como dijo el Ángel a San Juan – "bienaventurado el que guarde las palabras de la profecía de este Libro" [1]. Nosotros sólo queremos dejar puesta una advertencia a partir de un principio teológico fundamental. Es ciertamente sano tender a interpretar los textos sagrados con la mayor literalidad, pero el primer cuidado que hay que poner en la interpretación de los pasajes proféticos, en general tan cargados de un cerrado simbolismo, consiste en no contrariar las doctrinas ciertas, sobre todo las propuestas por el magisterio eclesiástico.

Pues bien, cualquier interpretación del Reino milenario que no lo identifique con el Reino eterno después de la resurrección general, y lo ponga en el curso histórico de los tiempos, debe respetar la constitución jerárquica de la Iglesia militante y el régimen sacramental de la gracia, pues Jesucristo dejó encomendada su Iglesia a Pedro y a sus sucesores hasta que venga a introducirla en la gloria de su Padre: "Y como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga. Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino" [2]. No hay un estado intermedio de la Iglesia entre la constitución jerárquica que nos dejó Jesucristo antes de subir a los cielos y la que tendrá en el Reino glorioso definitivo. Él va a volver a reinar de manera visible en gloria, eternamente, y mientras tanto reina por medio de su Vicario en la tierra, y no hay régimen medio o tercero. Interprétese como mejor se pueda lo que dice el misterioso Libro, pero que lo oscuro no contradiga la doctrina clara de la Iglesia. Quien hable de un modo medio de gobierno de Cristo que no sea por la jerarquía eclesiástica, prepara las almas para que sean engañadas en los tiempos del Anticristo: "Si alguno os dijere: «Aquí está el Mesías», no le creáis, porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. Mirad que os lo digo de antemano. Si os dicen, pues: «Aquí está, en el desierto», no salgáis; «Aquí está, en un escondite», no lo creáis, porque como el relámpago, que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre" [3].

En cuanto a un Milenio futuro antes del advenimiento del Reino glorioso de Cristo, mientras salve lo dicho, no lo negamos ni afirmamos.

[1] Ap 22, 7.
[2] 1 Co 15, 22-24.
[3] Mt 24, 23-27.

¿Podría darse un victorioso resurgimiento de la Iglesia, por ejemplo después de la destrucción del Anticristo? Otra cosa es mirar lo pasado, donde cabe interpretar de manera discutible, pero al menos sobre hechos reales y no imaginados. Mirando la historia de la Iglesia hay dos fechas que no dejan de impresionarnos: el *edicto de Milán* de Constantino, año 313, y el *atentado de Anagni* a Bonifacio VIII, año 1303. Según la interpretación que hemos preferido, con la conversión de Constantino se erigió el Obstáculo con toda su potencia, y en la afrenta de Felipe el Hermoso al Papa puede ponerse el comienzo de la apostasía pública de las naciones cristianas. Quizás al terminar la *Cuarta parte* de nuestro trabajo, que va justamente de los Santos Padres a la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, caigamos en la tentación de ver allí cumplidos los Mil años profetizados del Reino de Cristo y sus Santos.

III. La expectación de la Segunda venida

En cuanto al día de la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo – día del Juicio, del fin del mundo, de la resurrección de los muertos –, ¿qué nos dicen las profecías? ¿cuál es la actitud que debemos guardar los cristianos? Nos dicen tres cosas: estad vigilantes, porque viene pronto; no os alarméis, porque lo preceden signos; no conjeturéis, porque cuándo sea nadie sabe.

1º Venio cito

Nuestro Señor subió a los cielos y volvió a su Padre, pero nos dejó dicho que volvía pronto, dentro de poco. Lo dijo a sus Apóstoles en la Última Cena: "Todavía un poco, y ya no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis". Y ellos se preguntaban: "¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco, y no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis? Y ¿porque voy al Padre?" [1]. Un poco es el día siguiente, en que les sería quitado por la muerte, y otro poco era el domingo, en que regresaría por la resurrección. Pero por un poco se refería también al tiempo hasta su ascensión, y por otro poco al tiempo de su segunda venida: "«Poco» – dice Santo Tomás – puede también referirse al tiempo de toda nuestra vida hasta el juicio; y entonces lo veremos en el juicio y en la gloria; dice «poco» en comparación a la eternidad: «Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que pasó» [2]; «porque voy al Padre», por la resurrección y ascensión" [3]. Los

[1] Jn 16, 16-17.
[2] Ps 89, 4.
[3] Super Ioannem c. 16, lect. 5, n. 2120.

Apóstoles lo repitieron: "Aun un poco de tiempo, y el que llega vendrá y no tardará" [1]. Y quedó advertido a todos que los tiempos son breves: "«Yo, Jesús, envié a un ángel para testificaros estas cosas sobre las Iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana». Y el Espíritu y la Esposa dicen: «Ven». Y el que escucha diga: «Ven». Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida... Dice el que testifica estas cosas: «Sí, vengo pronto, *venio cito*». Amén. Ven, Señor Jesús" [2].

De allí que debamos estar expectantes: "El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y velad en la oración" [3]. "Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor. Ved cómo el labrador, con la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana" [4]. Aún hoy, dos mil años después, debemos observar la misma actitud: "Carísimos, no se os caiga de la memoria que delante de Dios un solo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia. Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles debéis ser vosotros en vuestra santa conversión y en vuestra piedad, en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se derretirán?" [5].

2º No os alarméis

Se nos pide estar vigilantes, pero no turbados ni alarmados: "Carísimos, viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprochables delante de Él, y creed que la paciencia del Señor es para nuestra salud" [6]. La vigilancia consiste en cumplir bien cada día con la voluntad de Dios, no dejando de hacer nuestro deber de estado, pues no sabemos cuándo vendrá: "Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor. Pensad bien que, si el padre de familia supiera en qué vigilia vendría el ladrón, velaría y no permitiría

---

[1] Heb 10, 37.
[2] Ap 22, 16-20.
[3] 1 Pe 4, 7.
[4] Sant 5, 7-8.
[5] 2 Pe 3, 8-12.
[6] 2 Pe 3, 13-15.

horadar su casa. Por eso vosotros habéis de estar preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre. ¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darle provisiones a su tiempo? Dichoso del siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así. En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda. Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: «Mi amo tardará», y comenzare a golpear a sus compañeros y a comer y beber con borrachos, vendrá el amo de ese siervo el día en que menos lo espera y a la hora que no sabe, y le hará azotar y le echará con los hipócritas; allí habrá llanto y crujir de dientes" [1].

San Pablo, en especial, les advierte a los tesalonicenses que antes de la venida del Señor debían darse ciertos signos: "Por lo que hace a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis, ni por espíritu, ni por discurso, ni por epístola atribuida a nosotros, como si el día del Señor estuviese inminente. Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo de la perdición" [2].

3º Nadie sabe

La cuestión de los signos precursores plantea un problema. En cuanto al día de la Segunda venida, es un secreto del Padre que no está entre las verdades que encomendó al Hijo revelarnos: "De aquel día y de aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre" [3]. No es que el Hijo no lo sepa en sí mismo, lo conoce en cuanto Dios y en cuanto hombre; dice que no lo sabe en cuanto que no se le ha encomendado revelárnoslo: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano" [4]. Pero si hay signos que preceden a ese día, parece que, al verlos cumplirse, los fieles cristianos de entonces podrán conjeturar acerca de la mayor o menor proximidad de ese día, pudiendo decir: vendrá mañana, vendrá este mes, vendrá este año.

No es así, pues "de aquel día y de aquella hora nadie sabe" ni sabrá hasta que suceda, pues está escondido de tal manera por Dios que los cristianos de los últimos tiempos no podrán conjeturar con más certeza que la que pudieron tener los de los tiempos primeros: "Aquellas cosas

---

[1] Mt 24, 42-51.
[2] 2 Tes 2, 1-3.
[3] Mt 24, 36.
[4] Act 1, 7.

que se ponen en los Evangelios y Epístolas – dice Santo Tomás – relativas al último advenimiento tampoco pueden valer para poder conocer determinadamente el tiempo del juicio. Porque aquellos peligros que se preanuncian, anunciando el pronto advenimiento de Cristo, también existieron desde el tiempo de la primitiva Iglesia, a veces más intensos, otras más remisos; de allí que los mismos días de los Apóstoles se han llamado «últimos días», como se ve en Hechos 2, 16 y siguientes, donde Pedro expone lo del profeta Joel [1]: «Y sucederá en los últimos días, etc.» por aquel tiempo. Y sin embargo, desde aquel tiempo ha pasado mucho tiempo, y en la Iglesia ha habido a veces más tribulaciones y otras veces menos. Por lo que no puede determinarse cuánto tiempo futuro haya: ni del mes, ni del año, ni de cien, ni de mil años, como dice San Agustín en su carta *A Hesiquio* [2], aun cuando se crea que hacia el fin tales peligros abundarán más" [3]. Aun acontecimientos tales como la aparición del Anticristo y su destrucción no permitirán hacer ninguna conjetura, porque las profecías esconden deliberadamente el orden en que tales acontecimientos se van a dar, y puede ser que después de esas cosas tarde mucho en venir Nuestro Señor.

La verdadera actitud católica, entonces, acerca del tiempo de la Segunda venida es la de reconocer que no se sabe si está próxima o lejana: "Por lo tanto, como dice San Agustín [en la carta *A Hesiquio*], aquel que dice ignorar cuándo ha de venir el Señor, si en breve tiempo o en mucho, concuerda con la sentencia evangélica. Entre los dos, en cambio, que dicen saber, yerra más peligrosamente el que dice que la venida de Cristo es próxima, o que el fin del mundo ya se da, porque esto puede ser ocasión, si no ocurre cuando se predijo, que se desespere totalmente que vaya a ocurrir" [4].

C. El Reino nuevo y eterno

Quisiéramos algún día escribir todo un libro sobre el Reino glorioso de los cielos, para aliento en los oscuros tiempos que vivimos. El cristiano debe vivir de la esperanza del Cielo y ser capaz de dejarlo todo con alegría, hasta la misma vida, afirmando el corazón en el gozo anticipado

[1] Joel 2, 28ss.
[2] Ep. 199.
[3] Suppl. q. 88, a. 3 ad 2.
[4] De Potentia q. 5, a. 6 in finem.

del Reino de Dios. Este es el segundo de los grandes deseos que Nuestro Señor quiso grabar en nuestro corazón: "Así habéis de orar vosotros: «Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu Nombre, venga a nosotros tu Reino», *adveniat Regnum tuum*" [1]. Por eso hace falta conocerlo mejor, meditar más frecuentemente en las alegrías del Reino de la eterna paz, para alentarnos a vivir en este Reino de continua militancia. Pero no es éste el momento de cumplir nuestro deseo, pues para meditar en el Cielo hay que ponerse en actitud celestial, sin economía de tiempo, como en algo último sin otra finalidad, y en la presente obra nosotros nos disponemos a recorrer la historia, teniendo en otra parte nuestra intención principal. De allí que sólo haremos unas abreviadas consideraciones sobre la Iglesia triunfante en su concurrencia – casi podríamos decir – histórica con la Iglesia militante. Creemos, sin embargo, que por breves que sean, no dejarán de esclarecernos y animarnos en nuestro arduo camino.

I. La entronización celestial de Jesucristo Rey

El Reino de los cielos se inauguró el día de la Ascensión de Nuestro Señor, cuando fue entronizado por Dios Padre, dándole asiento a su diestra, comenzando a reinar sobre cielos y tierra: "El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios. Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes" [2].

Hasta entonces Dios reinaba asistido por las falanges angélicas, recibidas en la gloria después de haberse sostenido fieles en el combate de la primera hora contra Satanás y sus huestes. ¿Cuánto tiempo había transcurrido en el mundo desde aquel momento? La geología observa procesos que suponen para la tierra una edad de 4.500 millones de años, y la astronomía le agrega a los cielos por lo menos diez mil millones de años más. Si miramos por este lado, los tiempos de los hombres son ciertamente los últimos tiempos, pues estos seis o siete mil años finales no serían más que media millonésima parte de tan larga espera. Pero aunque Dios reinaba con sus ángeles, podemos decir que el Reino todavía no había sido inaugurado, porque el Padre había previsto, desde toda eternidad, entregar su Reino como herencia gloriosa a su Hijo humanado. Ese jueves, entonces, cuarenta días después del domingo de

---

[1] Mt 6, 9-10.
[2] Mr 16, 19-20.

la resurrección, Nuestro Señor sube a los cielos a ocupar definitivamente su trono como Rey universal.

Entronización de un Rey humano, verdadero Dios ciertamente, pero también verdadero hombre, que tuvo un tiempo y tiene también un lugar. Insistamos en estos aspectos humanos de la realeza de Nuestro Señor, propios de quien tiene alma y cuerpo, para que luego no nos cueste verlo como Rey de quienes estamos tan influidos por nuestros lugares y nuestros momentos. San Pablo dice que Nuestro Señor "subió sobre todos los cielos para llenarlo todo" [1], *super omnes caelos*. Santo Tomás acepta la cosmología antigua, que creía que los astros eran incorruptibles, moviéndose insertos en las esferas celestes. Y señala como más propia de Jesucristo la última esfera, la más alta y alejada de las regiones sublunares, propias de lo corruptible. Hoy sabemos suficientemente que, por una parte, los cuerpos celestes son de la misma condición corruptible de nuestra tierra, y, por otra, que el universo tiene dimensiones inmensamente superiores a las que pudieron imaginar los antiguos. Todo nuestro sistema solar es apenas una mota de polvo en la gigantesca estructura de la Vía Láctea, y esta nuestra galaxia es, a su vez, un granito de arena entre los cientos o miles de millones de galaxias que parecen poblar el universo corporal. ¿A qué lugar ascendió Nuestro Señor? Es de suponer que al más alejado de nosotros, después que tan mal lo tratamos, pero es un lugar ubicable de particulares coordenadas: a inmensa distancia de nosotros, pero a distancia determinada en kilómetros (o mejor en años luz), porque el espacio del universo es enorme, pero no es ni puede ser infinito. El trono de Jesucristo tiene que estar en un lugar significativo, quizás en el centro del universo del que partió el movimiento de las galaxias, si fuera cierto que hubo una expansión inicial, en una región donde probablemente no haya cuerpos cercanos, como en un nuevo apartado Tabor [2], donde la única luz sea la de su cuerpo transfigurado (pues no conviene la vecindad y el contacto entre lo corruptible y lo incorruptible).

Lo inimaginable del Cielo es ver a Dios, contemplar su infinita Esencia y ver en Ella, con los ojos de Dios, la gran obra de la creación y redención con todos sus tiempos como presentes. Pero a veces los cristianos perdemos el realismo de la Resurrección y deshumanizamos de tal manera el Cielo que más nos asusta que nos atrae. "*Scimus Christus surrexisse a mortuis vere*: sabemos que Cristo resucitó de entre los muertos verdaderamente" [3]. Cuando los Apóstoles no podían dar crédito a

---

[1] Ef 4, 10.
[2] Mt 17, 1.
[3] *Secuencia de Pascua.*

sus ojos al verlo resucitado, les dijo Nuestro Señor: "Ved mis manos y mis pies, que Yo soy; palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que Yo tengo" [1]. Es verdad que Jesucristo resucitado está fuera del tiempo, por cuanto su cuerpo ya no es corruptible y no envejece con el paso de las horas, pero eso no quiere decir que no tenga movimiento, que no haya para Él antes y después. Lo propiamente inmutable del estado glorioso, tanto para la humanidad de Cristo como para los Santos, es la contemplación de Dios, pero en cuanto a todo lo demás hay cambio y movimiento, aunque sin absolutamente ninguna corrupción. De allí que, teniendo verdadero cuerpo, ocupa verdadera y propiamente lugar, por lo que aquel jueves partió del monte Oliveti y llegó a su trono del Cielo, pasando por todos los lugares intermedios, con gran velocidad, pues los cuerpos gloriosos tienen la dote de agilidad, por la que se mueven a voluntad y son capaces de sobrepasar los límites de la física de los cuerpos.

II. El ingreso al Reino de las falanges cristianas

Jesucristo subió a los cielos acompañado de todas aquellas almas que, desde Abel hasta el Buen Ladrón, lo esperaban en el Limbo de los Justos para festejar la Redención. "Llevó cautiva la cautividad" [2]: los que habían vivido cautivos por las consecuencias del pecado original, que mantenía cerrado el acceso al Cielo, quedaron cautivados por el amor de Nuestro Señor, y desde entonces ya no se apartaron de Él, subiendo con Él a los cielos. Desde entonces el universo tiene un polo de atracción, como un nuevo centro de gravedad espiritual, en el trono de Jesucristo Rey: "Donde esté el Cuerpo, se reunirán las águilas" [3], hacia Él tienden las almas santas, elevándose como águilas por encima de todo lo mundano.

Se discute si, con Nuestro Señor, resucitaron otros justos que lo siguieron a lo alto en cuerpo y alma, siendo el primero San José, según lo que dice San Mateo: "Se abrieron los monumentos, y muchos cuerpos de santos, que habían muerto, resucitaron, y saliendo de los sepulcros, después de la resurrección de Él, vinieron a la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos" [4]. Santo Tomás se inclina a pensar que no, que algu-

---

[1] Lc 24, 39.

[2] Ef 4, 8-10: "Por lo cual dice: «Subiendo a las alturas, llevó cautiva la cautividad, repartió dones a los hombres». Eso de «subir», ¿qué significa sino que primero bajó a las partes inferiores de la tierra? El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo".

[3] Lc 17, 37.

[4] Mt 27, 52-53.

nos santos resucitaron pero no con resurrección gloriosa [1]. Parece más bien que, aunque el privilegio mariano de la Asunción no sea tan exclusivo como el de la Inmaculada Concepción, la Santísima Virgen haya sido la primera, si no la única, en subir al Cielo en cuerpo y alma, siendo entronizada junto a su Hijo Nuestro Señor. Allí, en el centro del cosmos, está el nuevo Paraíso celestial, donde habitan el Nuevo Adán y la Nueva Eva, y de donde van a brotar los cuatros ríos de gloria que, al final de los tiempos, fecundarán los nuevos cielos y la nueva tierra.

Desde el jueves de la Ascensión, entonces, el ingreso al Reino celestial supone para las almas santas un doble movimiento: la elevación espiritual del *lumen gloriae* por la que entran en la Visión beatífica, y la elevación local por la que el alma santa se congrega junto al trono empíreo del Redentor. Los actos de contemplación y amor beatíficos, por los que se participa de la eterna e inmutable beatitud de la Santísima Trinidad – gozo esencial –, no impiden sino perfeccionan los demás actos de conocimiento y amor del alma santa que pueden tomar como objeto las cosas creadas – gozo accidental –. Y justamente, aunque un alma no ocupa lugar porque no tiene cantidad dimensiva, sí está en aquel lugar en el que aplica sus potencias cognoscitiva y volitiva, por lo que las almas de los bienaventurados, que vuelan como relámpagos a besar los pies gloriosos de Jesús y María, pasan también a estar junto al empíreo trono de Cristo, asociándose a las multitudes celestiales de ángeles y santos.

Jesucristo es Rey de cielos y tierra. Reina en los cielos, en propia figura, sobre las prontísimas voluntades de los bienaventurados, y reina en la tierra, en figura eucarística, sobre las voluntades más o menos buenas de los creyentes, por el gobierno exterior de su Vicario y del orden sacerdotal, y por el influjo interior de la gracia. Cuando se permite que reine socialmente, en esos tiempos y de esas naciones en que Jesucristo reina son multitud las almas que diariamente se salvan. Cuando se impide su reinado social, son escasas.

Cuando Jesucristo reina en la sociedad, hay más almas de mártires que vuelan a la Patria celestial, como en los pueblos cristianos arrasados por los bárbaros, por el Islam, por la revolución en Francia, en España, en México, porque el heroísmo es de todos cuando el cristianismo es social. En los pueblos paganos, en cambio, el heroísmo cristiano es de pocos. Cuando Cristo reina, son muchas las almas que alcanzan la santidad y suben inmediatamente al Cielo, porque han sido protegidas y ayudadas por el ambiente social, mientras que en ambientes anticristianos se santifican con dificultad. Cuando Cristo reina, son muchos los niñitos

[1] Cf. III, q. 53, a. 3 ad 2.

que mueren con el bautismo, yendo a engrosar las tiernas falanges de los Santos Inocentes, mientras que en las sociedades paganas son multitudes las que van al Limbo. Cuando Cristo reina, continuamente entran almas al Purgatorio, salvadas más por la caridad común que por el propio mérito, y continuamente salen, porque sus parientes y conciudadanos no se olvidan de rezar; mientras que la insensata confianza del neomodernismo actual no se preocupa ni por vivos ni por difuntos. En el Juicio final, las falanges de los santos serán el testimonio vivo de la vigencia histórica del reinado social de Nuestro Señor Jesucristo.

III. *Ecce venio*: el Triunfo de Cristo Rey

Nuestro Señor soportará un tiempo la rebeldía de los hombres, hasta que se haya completado el número de los elegidos y la Iglesia haya mostrado su extrema fidelidad bajo la atroz persecución del Anticristo: "Obediente hasta la muerte" [1]. De ese tiempo y número de la paciencia de Dios "nadie sabe, ni los ángeles del cielo" [2], que aunque los bienaventurados ven la Esencia divina, el tiempo de la Segunda Venida será en Ella hasta entonces un misterio escondido. Vendrá como ladrón, de manera inesperada y repentina, sobre una tierra en la que apenas si se hallará la fe, en la que sólo una pequeña grey de fieles estará en vigilia de oración.

Vendrá por el fuego. Dios es amor, y el amor es como un fuego que consume: "Nuestro Dios es fuego devorador" [3], y el Verbo vino al mundo para encenderlo en Dios: "Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda?" [4]. De allí que el juicio del hombre y del mundo se hará por el fuego del amor de Cristo: "Cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. Si sobre este fundamento uno edifica con oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto; el Día [del Señor], efectivamente, la manifestará, ya que ha de manifestarse en el fuego, y es este fuego el que probará cuál fue la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea abrasada sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego" [5]. El Día del Señor, comenta Santo Tomás, es triple: es el día de la tribulación, que pone a prueba y purifica la obra del hombre; es el día del Juicio particular, en que se juzgan en el amor las obras de

[1] Flp 2, 8.
[2] Mt 24, 36.
[3] Heb 12, 29.
[4] Lc 12, 49.
[5] 1 Co 3, 11-15.

cada uno, y lo que queda de impureza en los justos se purifica en el fuego del Purgatorio; y es sobre todo el día del Juicio final, "porque el día del Juicio se revelará en el fuego, que precederá la faz del Juez, incendiando la faz del mundo, envolviendo a los réprobos y purgando a los justos, del que se dice en el Salmo 96, 3: «Fuego irá delante de él, que abrasará por todas partes a sus enemigos»" [1].

La primera chispa del incendio que consumirá el universo el día del Juicio final es el mismo cuerpo de Nuestro Señor, quemado por la Pasión e incandescente de gloria por la Resurrección. Esa chispa que va incendiando las almas justas por la Eucaristía, va a desatar la conflagración universal en el movimiento de su Segunda Venida. Entiéndase que no se habla en sentido figurado, sino en sentido pleno. El amor de Cristo va a reordenarlo todo para gloria de Dios, consumiendo lo malo, disolviendo lo corruptible, purificando lo imperfecto y glorificando lo santo, con un fuego material que, como instrumento del amor divino, será capaz de obrar sobre lo corporal y lo espiritual. Jesucristo es el Árbol de la nueva Vida plantado en el Paraíso celestial, y de la herida de su Corazón abierto brotará un río de fuego de gloria que, abriéndose en cuatro brazos [2], marcará en los cielos el estandarte de la Cruz: "Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas: entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre" [3]. El mundo, que fue purificado por el agua una primera vez, ahora será purificado definitivamente por el fuego: "En otro tiempo hubo cielos y hubo tierra, salida del agua y en el agua asentada por la palabra de Dios; por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en el agua, mientras que los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego en el día del Juicio y de la perdición de los impíos" [4]. Entonces terminará de dar todo su pleno efecto el Bautismo de Nuestro Señor: "Yo, cierto, os bautizo en agua para penitencia; pero detrás de mí viene otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de llevar las sandalias; él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. Tiene ya el bieldo en su mano y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible" [5].

Los hombres tendrán un último instante para el arrepentimiento, viendo llegar a Jesucristo como Rey de gloria: "Aparecerá en el cielo la

[1] In I ad Cor, c. 3, lect. 2, n. 164.
[2] Gen 2, 10.
[3] Mt 24, 29-30.
[4] 2 Pe 3, 5-7.
[5] Mt 3, 11-12.

señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria" [1]. Luego todo será disuelto, buenos y malos perecerán, pero no para que el mundo acabe, sino para un nuevo comienzo, pues entonces se dará la resurrección general y el Juicio universal.

IV. Nuevos cielos y nueva tierra

"Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo" [2]. Habíamos dicho más arriba que la Iglesia militante era como una altísima Torre gótica, edificada no por mano humana, cuya construcción bajaba desde su Piedra angular, fundamentada en el Cielo, permitiendo subir a las almas por esta Escala de Jacob fortificada [3]. Pues bien, el regreso de Cristo Rey, que terminará de destruir los imperios terrenales, traerá consigo la restauración gloriosa de su Templo. La nueva Jerusalén que baja bellísima del cielo para llenarlo todo como inmensa montaña, es el universo transformado por la gloria de Dios, purificado como el oro por el fuego del amor, Ciudad santa para morada de Dios con su pueblo.

Para Santo Tomás, que aceptaba la cosmología antigua, las esferas celestes eran incorruptibles, por lo que serían transformadas y como encendidas en la gloria divina, pero no disueltas, mientras que de todas las cosas del mundo sublunar, sujetas a corrupción, sólo el hombre permanecería. Salvo el cuerpo humano, dotado de alma inmortal, todas las demás substancias compuestas de los cuatro elementos: minerales, vegetales y animales, no pueden permanecer como tales bajo la gloria de Dios, que es como un baño de incorrupción, pues son esencialmente corruptibles. Pero una mejor observación ha mostrado que en el cosmos no hay nada corporal que no esté sujeto a corrupción, teniendo los astros composición semejante a la de la tierra. La novedad, por lo tanto, del universo glorificado será todavía mayor de lo que los antiguos pensaban, pues modificará la más íntima constitución de la materia. ¿Cómo podríamos, entonces, imaginarlo? El realismo de la resurrección, sin embargo, nos permite sacar alguna conclusión.

---

[1] Mt 24, 30.
[2] Ap 21, 1-2.
[3] Cf. «3º Un Reino allende la muerte», p. 303.

El cielo ya no será, como ahora, un lugar en el universo corporal, sino que lo abarcará todo, a excepción del pozo oscuro del infierno: "Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte" [1]. Y las dimensiones del universo glorificado no serán ciertamente menores que las del actual, ¡que es inmensísimo! Un científico se puede preguntar con motivo por qué habría hecho Dios un universo tan inmenso y tan diverso, si la única criatura inteligente que lo podía contemplar estaba encerrada en una motita del polvo estelar. Pero los cristianos sabemos que no habrá rincón del universo al que no podamos llegar en nuestros paseos, estando nuestros futuros cuerpos dotados de gloriosa agilidad, y con una eternidad para ir primero aquí y después allá. Quizás la Ciudad santa corresponda a una región central, cuyas doce puertas estarán siempre abiertas: "Sus puertas no se cerrarán de día, pues noche allí no habrá, y llevarán a ella la gloria y el honor de las naciones" [2]. Bellísima en su arquitectura, su geometría no será plana sino cúbica – "Midió con la caña la Ciudad, y tenía doce mil estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su altura" [3] –, porque ya no estaremos sujetos a la fuerza de gravedad: "Los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor" [4].

Al decir que no habrá en el cielo vida vegetal ni animal, no se termine creyendo que la Jerusalén celestial será como las ciudades modernas, de metales y cristal. Es verdad que la descripción de San Juan parece abonar esta impresión, pues ve por todas partes preciosos minerales: "Su muro era de jaspe, y la ciudad oro puro, semejante al vidrio puro; y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas" [5]. Aquí hay asuntos cuya explicación teológica sólo podemos esbozar, como aguijones de una santa curiosidad para nuestro Lector. Todas las modificaciones de gracia y de gloria del orden sobrenatural no pueden existir por sí mismas, como realidades substanciales, pues son participación de la Esencia divina, única Gloria substancial; son necesariamente realidades accidentales que deben tener como sujeto una substancia natural, con principios entitativos de especie determinada.

---

[1] Ap 21, 8.
[2] Ap 21, 25-26.
[3] Ap 21, 16.
[4] 1 Ts 4, 16-18.
[5] Ap 21, 18-19.

Dios puede glorificar un ángel, un hombre, un león, un cedro y un diamante, pero entre unas substancias y otras se da una gran diferencia:

- El ángel y el hombre pueden ser glorificados sin dejar de ser lo que son, porque son espirituales y pueden recibir la gracia santificante y el *lumen gloriae* sin que sus movimientos espirituales pierdan su naturaleza propia.
- El león, el cedro y el diamante también pueden ser modificados accidentalmente por la gloria de Dios, como lo será ciertamente nuestro cuerpo, que no es de distinta condición, pero la gran diferencia es que entonces dejan de ser lo que son, porque dejan de ser movidos por sus principios propios (por el alma animal o vegetal, por la fuerzas naturales), para ser movidos como instrumentos directamente por Dios, en orden a obrar efectos sobrenaturales sobre los Elegidos y sobre la humanidad de Jesucristo [1].

De manera que en el cosmos renovado habrá una profusión de especies creadas que parecerá como agotar la imaginación del Creador, porque ya no será sólo la pequeñísima tierra la que quedará adornada con ellas, sino la inmensidad de los espacios. Porque si sólo en la tierra Dios puso tanta variedad de minerales, vegetales y animales, ¿qué no será después? Pero las especies minerales no serán carentes de vida, ni las especies vegetales y animales tendrán vida vegetal y animal, sino que todo tendrá una manera de vida superior, pues estarán animadas directamente por la gloria de Dios. De manera que, si ahora ya podemos ver la creación como el vestido del Creador, en el cielo será más bien como su rostro vivo. Dios nos mecerá con mares maravillosos como en sus rodillas, nos acariciará con refulgentes aires, frondosísimos bosques serán sus manos protectoras, y las aves paradisíacas nos cantarán sus mensajes.

V. Y reinarán por los siglos de los siglos

En el Reino de los cielos reinará Jesucristo en la Santísima Trinidad: "Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para las gentes. Y no

[1] Planteamos este argumento a modo de acertijo, esperando defenderlo en una obra teológica que, Dios mediante, comenzaremos a escribir en octubre del 2016.

habrá ya maldición alguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la Ciudad, y los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente. Noche ya no habrá; no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos" [1].

El río de agua de vida, que brota del trono de Dios, es principalmente el influjo de la gracia que sale del Sagrado Corazón y santifica a los Elegidos, pero también puede ser un flujo de cristalina agua glorificada que mane de la Sede de Cristo Rey (que seguramente tendrá una, aunque no siempre esté en ella) y se derrame en preciosas cascadas sobre toda materia corporal, como instrumento de glorificación. Los árboles de vida darán a gustar a los redimidos la dulzura de la salvación, que la gloria de Dios no sólo nos entrará por el espíritu, sino también por los cinco sentidos.

Los Siervos de Dios verán su rostro por la visión beatífica, y llevarán su nombre en la frente, pues la Esencia divina iluminará inmediatamente sus mentes, elevadas por el *lumen gloriae*, en unión íntima y personal. No habrá necesidad de luz, ni interior ni exterior, pues todas las cosas corporales manifestarán lo que son y lo que dicen y hacen de parte de Dios por el reflejo del Sol divino que es la gloria, y los espíritus estarán iluminados por la Verdad eterna. De allí que, si bien los Elegidos van a considerarse siervos de Dios, pues estarán sumergidos en la más absoluta humildad, viendo con toda claridad su nada de creaturas frente al todo de la Divinidad, sin embargo Dios no los considerará siervos sino amigos e hijos: "El que venciere heredará estas cosas, y seré su Dios, y él será mi hijo" [2]. No hijos pequeños, sino hijos mayores, que llegan a ser amigos y como iguales a sus padres; de allí que, como hijos mayores del Rey, reinarán junto con Él: "Y reinarán por los siglos de los siglos" [3]. Jesucristo hombre, más humilde – si puede así decirse – en el cielo que en la tierra, reinará entre nosotros (quiera Dios que allí estemos, tú, Lector, y quien te escribe) como el Primogénito entre sus hermanos: "Jesucristo, el testigo veraz, el Primogénito de los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra: Al que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre, y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre, a Él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos, amén" [4].

---

[1] Ap 22, 1-5.
[2] Ap 21, 7.
[3] Ap 22, 5.
[4] Ap 1, 5-6.

Este libro se terminó de imprimir
el 7 de marzo de 2018,
fiesta de Santo Tomás de Aquino

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

PADRE ÁLVARO CALDERÓN

EL REINO DE DIOS

LA IGLESIA Y EL ORDEN POLÍTICO

¿Tiene sentido preguntarse hoy acerca de la relación de la Iglesia con el orden político? Parece un asunto gastado, porque ya tanto se ha escrito sobre la realeza social de Jesucristo; y un asunto inútil, porque el liberalismo ya se ha instalado y el (des)orden político no reconoce relación alguna con la Iglesia. ¿Tiene sentido volver a llorar sobre las ruinas del medioevo? Sí lo tiene. Sabemos que lo que aquí denunciamos es sumamente importante. Podrá discutirse si lo exponemos de la mejor manera, pero tenemos demasiado presente la brevedad de la vida y la urgencia del momento como para dedicar tanto trabajo – éste es sólo el primer tomo – a una simple digresión escolástica.

No es un asunto gastado. Desde el enorme conflicto en que termina la Edad Media, con la querella de Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, se abrió camino entre los teólogos una posición media que pretendía aflojar tensiones entre el poder político y el eclesiástico: déjenle a éste el fin sobrenatural y que se dedique aquél a un fin puramente natural. Este grave error, que si mediara una declaración dogmática podría ser herejía, fue ganando adeptos y terminó sentando basa de doctrina católica clásica. Denunciamos que allí está la causa por la que no hubo reacción clara frente a las doctrinas liberales que terminaron triunfando en el Concilio Vaticano II.

Y no es un asunto inútil. No sólo porque no sabemos si puede haber una restauración de la Cristiandad, sino porque la verdadera relación del poder eclesiástico con los poderes civiles explica – como lo general explica lo particular – el lugar que deben tener los sacerdotes en las familias para que éstas puedan ser verdaderamente cristianas. Esto sí que es necesario, hoy más que nunca, si queremos llegar al cielo viviendo en medio de la Anticristiandad que se ha levantado tras el abandono de la iglesia conciliar. Y somos nosotros, los sacerdotes, los primeros que debemos volver a darnos cuenta de lo que Nuestro Señor Jesucristo pretendía cuando nos dijo: « Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes».

